М. Ю. БРАЙЧЕВСЬКИЙ

УТВЕРДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА НА РУСІ

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР
ІНСТИТУТ АРХЕОЛОГІЇ

М. Ю. БРАЙЧЕВСЬКИЙ

УТВЕРДЖЕННЯ ХРИСТИЯНСТВА НА РУСІ

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 1988

Б87

В монографии с марксистско-ленинских позиций разоблачается буржуазная концепция «крещения Руси». На основании изучения многочисленных источников показывается длительность и сложность процесса утверждения христианства, освещается его роль как надстройки над феодальным базисом и дальнейшее превращение в реакционную силу.

Для историков, философов, археологов, преподавателей и студентов вузов.

У монографії з марксистсько-ленінських позицій розвінчується буржуазна концепція «хрещення Русі». На основі вивчення численних джерел показано тривалість і складність процесу утвердження християнства, висвітлюється його роль як надбудови над феодальним базисом й подальше перетворення у реакційну силу.

Для істориків, філософів, археологів, викладачів та студентів вузів.

Відповідальний редактор
М. В. Попович

Рецензенти
С. О. Висоцький, В. А. Зоц, Ю. М. Єфремов, О. П. Моця, А. В. Шуба

936488

Київський педагогічний інститут ім. О. М. Горького
БІБЛІОТЕКА

Редакція літератури з соціальних проблем зарубіжних країн, археології та документалістики

Б $\frac{0505010000\text{-}115}{\text{М}221(04)\text{-}88}$ КУ-1-167-88

ISBN 5-12-000096-7

© Видавництво «Наукова думка», 19

ВСТУП

*

1988 р. минає 1000 літ від так званого Володимирова хрещення Русі, остаточної перемоги християнства як офіційної, державної релігії, що мала величезний вплив на дальший розвиток Давньої Русі. На жаль, дослідники не приділяли цій проблемі належної уваги, обмежуючись здебільшого абстрактними міркуваннями або ж розробкою другорядних, аж ніяк не принципових питань (поточнення дат, перебіг окремих подій, інтерпретація повідомлень джерел тощо).

Причинами були прагнення уникати релігійних тем, малозрозумілий страх перед клерикалізмом. Але релігія як надбудовне явище є одною з форм суспільної свідомості, що протягом тисячоліть відігравала величезну (часом вирішальну) роль в ході історичного процесу, особливо на ранніх його стадіях. Ф. Енгельс писав, що релігія «є не чим іншим, як фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті,— відображенням, в якому земні сили набувають форми неземних. На початку історії об'єктами цього відображення є насамперед сили природи, які при дальшій еволюції проходять у різних народів через найрізноманітніші і найстрокатіші уособлення. ...Але незабаром, поряд з силами природи, вступають в дію також і суспільні сили,— сили, які протистоять людині і так само чужі і спочатку так само непояснимі для неї, як і сили природи, і подібно до останніх панують над нею з тією ж позірною природною необхідністю» [Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Т. 20.— С. 309].

Людина від часу свого виникнення прагнула зрозуміти навколишній світ, з'ясувати його закономірність, але осягнути справжню причину кожного природного явища вона не вміла, тому шукала відповіді у власній фантазії. «Безсилля дикуна в боротьбі з природою,— писав В. І. Ленін,— породжує віру в богів, чортів, в чудеса і т. п.» [Ленін В. І. Повн. зібр. тв.— Т. 12.— с. 65]. В цьому знаходили вираз гносеологічні корені ідеалізму: «Не релігія створює людину, а людина створює релігію»,— вказував К. Маркс [Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Т. 1.— С. 252].

Генезис християнства як світової ідеологічної системи становив складний і багатолінійний процес. Ф. Енгельс писав, що, подібно до боротьби пролетаріату в середині XIX ст., «християнство виникло як рух пригноблених: воно виступало спочатку як релігія рабів

і вільновідпущеників, бідняків і безправних, підкорених або розсіяних Римом народів» [Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Т. 22.— С. 443].

Нову віру породила глибока соціальна криза, що в останньому оплоті рабовласництва — Римській державі — перед початком нової, християнської, ери вилилася в громадянську війну і спричинилася до заміни республіканської форми правління імператорською. Ф. Енгельс дотепно зауважив, що в умовах тогочасної деструкції нова релігія становила собою єдиний елемент, «який протистояв цьому процесу розкладу — бо само християнство було його власним неминучим продуктом — і який через це зберігався і ріс, тоді як інші елементи були тільки метеликами-одноденками» [Там же, с. 448].

Панівна у дореволюційній літературі клерикальна концепція щодо утвердження християнства в Київській Русі виробила «Володимирову легенду», за якою хрещення Русі наприкінці X ст. становило одиночасовий богонатхненний акт, здійснений київським князем Володимиром Святославичем внаслідок внутрішнього озаріння. Звідси й концепція «рівноапостольності»: проголошеного просвітником Русі Володимира, подібно до апостолів, осяяла вища благодать («святий дух»).

Реальне утвердження християнства в нашій країні — складний процес, що розтягнувся на багато віків і перейшов через кілька стадій. Спонтанне проникнення християнських ідей в середовище східноєвропейських племен (в тому числі й слов'янських); спорадичне запровадження нової віри окремими східнослов'янськими володарями; перше офіційне хрещення Русі за Аскольда; втрата новим віровченням функції державної релігії в результаті перевороту 882 р.; уперта боротьба християнства з язичеством протягом X ст., в ході якої три спалахи антихристиянського терору чергувалися з періодами релігійної толерантності; нарешті, друге офіційне хрещення за Володимира і остаточне проголошення православ'я державною релігією Русі — становить єдиний і послідовний ланцюг, що потребує спеціального дослідження. Проте релігійний акт 988 р., який є одним з найважливіших елементів складної системи реформ, здійснених Володимиром Святославичем, не дав очікуваних результатів: язичество продовжувало існувати в глухих кутках неосяжної країни, а подекуди (серед неслов'янських племен) дожило до XX ст.

У пропонованій книзі ми спробуємо показати усю складність та історичну зумовленість процесу утвердження християнства на Русі. Через недостатню розробленість проблематики ми часом змушені вдаватися до гіпотетичних побудувань. Тому декотрі висунуті у роботі твердження є дискусійними і потребують подальшого дослідження.

Розділ І

ХРИСТИЯНСТВО У СХІДНИХ СЛОВ'ЯН ДО СЕРЕДИНИ IX ст.

*

Перше питання, з яким стикається дослідник давньоруського християнства,— коли саме починається проникнення нової віри в Східну Європу та її поширення серед місцевих племен. Початки цього процесу сягають перших віків нової ери, коли він становив складову частину загального руху, діяв нерівномірно, імпульсами і пройшов кілька стадій.

Спочатку поширення християнства здійснювалося в територіальних рамках Палестини та прилеглих до неї областей. До зруйнування Єрусалимського храму римлянами в 70—71 рр. головним осередком нової віри залишався саме Єрусалим; тут концентрувалася діяльність апостолів. Після падіння іудейської столиці пропаганда християнства почала набувати розсередженого характеру, а місце зубожілого Єрусалима зайняли Олександрія, Антіохія, Рим та інші периферійні кафедри, що виникли в діаспорі і швидко змінили свій чисто єврейський характер на інтернаціональний.

Вихід місіонерської проповіді за межі імперії припадає на час від кінця II — початку III ст. Особливо ця діяльність посилюється після здобуття новою релігією офіційного визнання Римською державою, яка стає оплотом християнського віровчення і могутнім фактором його поширення «в язиках».

Східна Європа в антський період. В історії давніх слов'ян II ст. н. е. було переломним моментом. Саме в цей час на широких просторах Східно- і Центральноєвропейського Лісостепу формується черняхівська культура *, що відбиває принципово новий етап у соціально-економічному розвитку наших предків. Довкола її етнічної інтерпретації точиться дискусія: більшість фахівців вважає її за слов'янську, зв'язуючи з антами і склавінами візантійських джерел [22; 26; 29; 530; 546; 82; 97; 98; 99; 398; 474; 471; 590; 591; 586; 589; 702; 701; 190; 840; та ін.]; інші дотримуються «концепції багатоетнічності», за якою носіями черняхівської культури були не лише слов'яни, а й деякі інші племена (фракійці, готи, сармати тощо). Але і в останньому випадку пам'ятки черняхівського типу повністю зберігають значення джерела з історії східних слов'ян.

---

* З міркувань термінологічної зручності назву «черняхівська культура» ми застосовуємо в широкому значенні, визначеному в монографії «Біля джерел слов'янської державності» [84, с. 4—5].

Дискусійним залишається й питання щодо верхньої дати культури. Існування її протягом V ст. доведено незаперечно [725; 616; 475; 45; 46; 47; 601 та ін.], але декотрі дослідники вважають за необхідне продовжити інтервал у верхньому напрямку щонайменше на VI або й початок VII ст. [83; 82; 89; 99; 398; 397; 625; 626; 399; та ін.]

У Східній Європі черняхівська культура займає територію Південної Волині, Галичини, Прикарпаття, Поділля, Молдавії, Середньої Наддніпрянщини; на північному сході її пам'ятки відомі до Курського Надсейм'я. Область основного поширення культури не виходить за межі Лісостепу, але від певного часу фіксується активний рух черняхівських племен до Степового Надчорномор'я. Тут матеріали черняхівського типу нашаровуються на місцеве культурне підложжя, репрезентоване городищами Низового Дніпра та синхронними їм поселеннями типу Киселеве та Вікторівка. Ці пам'ятки відбивають пізньоскіфську та пізньоантичну традиції і є археологічним еквівалентом готського племенного масиву.

Слов'яни (анти) і готи в першій половині I тис. н. е. становили дві головні соціально-політичні сили в Східній Європі. Стосунки між ними на різних етапах набирали відмінного характеру: періоди мирного співіснування чергувалися зі спалахами гострої конфронтації. Рівень історичного розвитку обох об'єднань був приблизно однаковим: Антське царство і Готське королівство являли собою класичні зразки варварських держав, коли завершувався перехід від первісно-общинного ладу до феодалізму з виразними ознаками рабовласництва.

Матеріали черняхівської культури яскраво відображують істотні зрушення в сфері соціально-економічного розвитку антських племен. Можна твердити, що саме в цей час наші предки зробили вирішальний крок до класової структури суспільства [100], відкривши шлях для утвердження монотеїзму як нової надбудови над щойно формованим базисом.

Соціальний розвиток давніх слов'ян визначався прогресом виробництва (провідною галуззю якого було хліборобство) і, насамперед,— станом продуктивних сил. Демографічний рівень першої половини I тис. н. е. не піддається точному обчисленню, але на підставі побіжних даних можна вважати, що густота населення на той час становила близько 10 чоловік на 1 км^2 [84, с. 17—27; 901, с. 41—43; 844, с. 232—242. Див. також: 137, с. 38—41; 610, с. 300]. Ф. Енгельс на підставі писемних джерел такою ж цифрою визначив густоту заселення Германії в перші віки нової ери [Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Т. 21.— С. 145—146]. Очевидно, наведена цифра відбиває критичний стан у сфері народонаселення. Беручи до уваги площі, непридатні для обробки під поля (яри, мочари, піски, солончаки і т. п.); залишені під лісами, сінокосами, випасами та іншими угіддями; безпосередньо зайняті садибами поселень і т. п.; а також з урахуванням правильної агрикультури, за якою щорічно під паром залишалася половина або третина орної землі,— доходимо висновку, що на середню статистичну родину з двома працездатними особами припадало десь 8—10 га щорічної ріллі. Саме таку площу і могла

обробити сім'я власними силами за допомогою тогочасної техніки [215, с. 183—186].

Таким чином, фонд вільних земель на початку нової ери в Східноєвропейському Лісостепу був уже вичерпаний (фактично ще в середині I тис. н. е. [25, с. 6—7]), і дальше зростання населення неминуче зумовлювало, з одного боку, відплив надлишкових демографічних мас на сторону, а з другого — обезземелення частини родин. В черняхівському суспільстві активно діяли обидва процеси.

Другим фактором, що визначив стан східнослов'янського суспільства у першій половині та середині I тис. н. е., був прогрес у сфері виробництва і насамперед — хліборобства. Останньому сприяло повсюдне поширення залізного рала, пізніше — плуга, здатного не лише розпушувати, а й перегортати орний шар землі [215, с. 115—131; 212; 213; 216; 84, с. 30—39]. Технічний прогрес забезпечив істотне підвищення продуктивності хліборобської праці, а відтак — зростання гарантованого додаткового продукта.

На перші століття нової ери припадає другий великий суспільний поділ праці: ремесло відокремлюється від сільського господарства [80, 84, с. 204—220]. У самостійні галузі виробництва виділилися чорна металургія та ковальство, гончарство, ювелірна справа, можливо, й ще деякі ремісничі спеціальності, чия продукція виявляє ознаки стандартизації. Розвиток ремесла передбачає виникнення товарного виробництва, постійної внутрішньої торгівлі та грошового обігу. Величезна кількість римських монет, переважно денаріїв II ст. н. е., знайдених на території Східноєвропейського Лісостепу, є наочним свідченням цього процесу [102; 84, с. 247—265].

Інтенсивний розвиток економіки зумовлює розклад общини. Орні землі, залишаючись в колективній власності територіальних громад, передаються наділами в індивідуальне володіння окремих родин. Періодичні переділи, покликані якось урівноважити господарські інтереси останніх, застосовуються все рідше і з часом зникають зовсім [84, с. 272—279; 617].

За такої форми земельних відносин продукт, одержаний в результаті обробітку конкретної ділянки, становить уже приватну власність і може стати джерелом збагачення. Численні гроші та речові скарби, що трапляються на східнослов'янських землях, переконливо демонструють нагромадження значних багатств в приватних руках. Суспільство стратифікується: з одного боку формується верхівка, що прагне зосередити в своїх руках усі важелі суспільного життя, а з другого — активно діє процес поступової пауперизації трудового люду, що стає об'єктом визиску з боку щасливіших сусідів [84, с. 266—303].

Існування рабовласництва у східних слов'ян в середині I тис. н. е. підтверджується писемними джерелами. Зокрема, під час руху на Балкани у VI—VII ст. анти і склавіни захоплювали десятки і сотні тисяч полонених, яких обертали на рабів [84, с. 286—289]. Поряд з рабовласницькими відносинами у слов'янському суспільстві визрівали прогресивніші форми соціальної залежності, що становили зародки феодального ладу [84, с. 292—294; 217, с. 25—26].

Соціальне розшарування давньослов'янського суспільства, формування класів висувало на порядок денний нову організацію, здатну забезпечити панування класу визискувачів над широкими масами трудового народу. Остаточний розклад первіснообщинного ладу зумовлював крах племенної структури, яка змінювалася політичною структурою. В першій половині та середині I тис. н. е. давньослов'янські племена були об'єднані у два великі союзи державного типу — Антський на сході і Склавінський на заході [84, с. 312—321], очолювані царями та можновладцями, імена деяких з них нам відомі.

До кінця IV ст. становище Антського царства якоюсь мірою залежало від розвитку гото-слов'янських відносин, але наприкінці IV ст. Готська держава була зметена гунською навалою. Антське царство, яке всупереч думці ряду вчених [21, с. 46—51; 254, с. 311—312; 539, с. 46] уникло нападу гуннів [46; 140; 397; 471, с. 18—26; 474; 511, 599], у V—VI ст. переживає піднесення. Саме на цей час припадає активний рух слов'ян за Дунай, в межі балканських володінь Візантійської імперії. Після ліквідації Готського королівства анти линилися єдиною значною політичною структурою в Східній Європі.

Усі процеси, про які йшлося, стосуються базису та політичної сфери відносин. Вони мали безпосередній вплив і на розвиток ідеології. Старе язичество, що становило собою надбудову первіснообщинного ладу, вже не відповідало реальним потребам часу. Поширення монотеїстичних ідей, продиктоване глибокими соціальними зламами, було неминучим результатом суспільного поступу. Наприкінці IV ст. готи офіційно визнали християнство в його аріанському варіанті. Східні слов'яни не могли лишатися осторонь того процесу.

«Андрієва легенда». В давньоруських літописах знаходимо легенду про відвідання «гір Київських» (Середньої Наддніпрянщини) апостолом Андрієм [312; 424; 423; 487; 508; 815 та ін.]: «Андрѣю оучащю в Синопови, и пришедшю ему в Корсунь, оувидѣ, яко ис Коръсуня близъ оустье Днѣпръское, и въсхотѣ поити в Римъ, и приде въ оустье Днепръское, и оттолѣ поиде по Днѣпру горѣ и по приключаю приде и ста подъ горами на березѣ. И заоутра въставь рече к сущимъ с нимъ оученикомъ: «Видите горы сия яко на сихъ горахъ въсияеть благодать Божия; имать и городъ великъ быти, и церкви мьногы имать Богъ въздвигнути». И въшедъ на горы сиа, и благослови я, и постави крестъ. И помолився Богоу, и слѣзе съ горы сея, идеже послѣ же бысть Киевъ» * [250, с. 6—7].

Далі йде вставка, введена до тексту «Повісті временних літ» новгородськими редакторами Мстислава Володимировича, присвячена мандрівці Андрія до Новгорода. Ця вставка, що відзначається невисоким ідеологічним та літературним рівнем, грубо порушує первинний текст і спотворює його зміст (апостол їде до Риму з пониззя Дніпра через... Ільмень та Ладогу!).

Оскільки оповідка про руську місію Андрія відсутня в Новгород-

* «Повість временних літ» тут і далі цитуємо за Іпатським списком — найсправнішим, що зберіг у ряді випадків найдавніше читання — за винятками, спеціально оговореними в тексті.

ському першому літопису, можна твердити, що в т. зв. Початковому зведенні ігумена Івана, укладеному 1097 р., її ще не було. Дослідники звикли до думки, що наведений уривок належить Сильвестру, автору другої редакції «Повісті временних літ» [359, с. 170—171; 508, с. 162; 532, с. 284]. Щоправда, цю думку ми не можемо визнати доведеною. Ігумен Іван піддав вступну частину використаного ним «Найдавнішого» зведення 1037 р. ретельній переробці та скороченню. Тим часом «Андрієва легенда» має ознаки глибокої давності, що відсилає нас до часів початкової християнізації Русі. Таким чином, незалежно від часу введення цього переказу до київського літописання маємо розглядати його як ідеологічний документ епохи, набагато давнішої за часи Нестора і Сильвестра.

Притаманною рисою ранньосередньовічної ідеології були пошуки найглибших коренів для інститутів, що виступали репрезентантами тих або інших суспільних організмів: державних утворень, династій, стольних міст, а особливо — національних церковних організацій. Як стародавня генеалогія в свідомості феодального класу найліпшим чином прикрашала «благородного» лицаря, так ствердження стародавнього віку суспільних установ мало піднести авторитет народу й країни. Недарма ще у XVI ст. Іван IV намагався вивести свій рід від першого римського імператора Октавіана Августа [163; 164; 239, с. 158; 205 та ін.], а самі римляни проголошували своїм родоначальником напівлегендарного Енея.

Ще від перших сторіч християнської ери існувало поняття апостольських кафедр, заснованих учнями Христа. Це були перші єпископії, чий авторитет визначався пієтетом до фундаторів. Так, засновником римської кафедри вважався Петро, єрусалимської — Іаков, син Алфея; ефеської — Іоан Богослов, гієропольської — Філіп і т. д. Пізніше з'являються нові єпархії, але перші в свідомості Ейкумени були оточені ореолом моральної переваги.

Дальший хід історії докорінним чином змінив ситуацію. Більшість єпископських міст — Пергам, Ефес, Корінф, Смірна, Синопа та інші — втратили своє значення. Зазнали розгрому Єрусалим та Олександрія. Натомість виникли нові великі міста і, насамперед, Константинополь, якого в I ст. н. е. взагалі ще не існувало (він був закладений Константином Великим на місці старогрецького поселення Візантія 20 листопада 326 р.). Поступово з первинних осередків лише Рим (кафедра св. Петра) зберіг значення найважливішого фактора.

Суспільна роль Риму мала спрямування, протилежне тому, що спіткало інші апостольські кафедри. Падіння Західної імперії наприкінці V ст. не тільки не спричинилося до занепаду римської курії, а навпаки, сприяло ще більшому піднесенню її авторитету. Вона починає претендувати на роль не лише вселенського ідеологічного центру, а й речника політичної організації. Моральний авторитет Риму значною мірою тримався на імені засновника папського престолу — Петра, який вважався першим серед апостолів, бо перший (разом із своїм братом Андрієм) пішов за Христом. Константинополь не міг протиставити щось рівнозначне.

Другий вселенський собор 381 р. визнав «новий Рим» — Константинополь — за рівний «старому» Риму. Четвертий собор 451 р. підтвердив це рішення. Римська, олександрійська, антіохійська, єрусалимська та константинопольська єпархії проголошувалися патріархіями. Таким чином політичний аспект підім'яв під себе церковно-історичну традицію. Проте прилічений до апостольських кафедр Константинополь почував себе не дуже впевнено поряд з традиційно усталеними єпархіями. Звідси — тенденція компенсувати відсутність надійної історичної традиції легендою, створеною adhoc. Так з'явилася версія про заснування константинопольської (візантійської) кафедри братом Петра Андрієм, прозваним «Первозваним». В такий спосіб царгородська єпархія не просто одержала фундатора з числа апостолів, а ще й такого, який в розумінні церковного авторитету міг не без успіху конкурувати із засновником римської курії.

Коли Русь було проголошено християнською країною, тут з'явилося прагнення з'ясувати, до жеребу якого апостола входили її землі. Античні письменники, як відомо, називали Східну Європу Скіфією, а Скіфія входила до сфери діяльності того ж таки Андрія. Його кафедра містилася в Синопі, яка була апостольським осередком, розташованим найближче до північнопонтійських земель, зв'язаним з ними транспортно. Перебування апостола в Криму (в Керчі та Херсонесі) цілком правдоподібне. Але декотрі джерела називають і власне Скіфію, тобто глибинні райони Східно-Європейської рівнини. Такі повідомлення знаходимо в Іполіта Римського (III ст.) *, Євсевія Кесарійського (IV ст.) **, Євхерія Ліонського (кінець IV — початок V ст.) *** Епіфанія Кіпрського (VIII ст.) [129, с. 224—225], в каталогах апостолів, приписуваних Дорофію Тірському, Софронію та ін. [129, с. 219—227].

Особливе значення для нас має апокрифічний переказ про ходіння апостола Андрія та його брата Матфія (обраного дванадцятим апостолом після самогубства Іуди Іскаріота) до країни мармідонян [129]. Наприкінці I тис. н. е. мармідонянами візантійці називали Русь, що дало підстави давньоруським книжникам включити Східну слов'янщину до арени місіонерської діяльності брата Петра.

Звідси — легенда про відвідання «гір Київських» апостолом Андрієм; розповідь про те, як він поставив тут хрест, що символізував прийдешнє торжество нової віри, та про віщування блискучого розквіту міста в майбутньому. Раннім ідеологам руського православ'я імпонувала свідомість того, що передпросвітником країни виступив удаваний засновник царгородської єпархії, це (принаймні в плані

---

* «...Андрій, що проповідував скіфам і фракійцям» [PG. X, p. 951; див.: 328, 1948, № 2, с. 306].

** «З святих же апостолів і учнів Спасителя нашого, що розсіялися по всьому Космосу, Фома, як твердить переказ, дістав, як уділ, Парфію, Андрій — Скіфію» [Euseb. Hist. eccles., III, *1*; див.: 328, 1948, № 3, с. 219].

*** «Андрій пом'якшив проповіддю скіфів» [Euch. Instructionum, lib. I, III; див.: 328, 1949, № 4, с. 284]. Зазначимо, що приналежність цитованого «Реєстру апостолів» Іполіту вважається проблематичною.

історичної традиції) ставило Київ на один щабель з Константинополем.

В «Повісті временних літ» не випадково Андрія названо братом Петра. Розповідаючи про Дніпровський торговельний шлях, літописець писав: «А Днепръ втечеть в Понтеское море треми жералы, иже море словеть Русское, по нему же оучил святыи апостолъ Андрѣи, братъ Петровъ» [250, с. 6]. В цій, не зовсім доречній, довідці бачимо приховану полеміку з Римом з приводу його претензій на першість у Вселенській церкві.

До нас дійшов лист візантійського імператора Михайла VII Дуки (написаний близько 1073—1074 рр. відомим філософом та істориком Михайлом Пселлом), адресований київському князю Всеволоду Ярославичу [122]. В ньому читаємо: «Бо навчають мене священі книги і достовірні історії, що наші обидві держави мають одне певне джерело й каміння, і що одне і те саме рятівне слово було поширене в обох, що одні й ті самі самовидці божественного таїнства й віщуни проголосили в них слово Євангелія» [122, с. 11]. У листі йдеться про апостолів Андрія та Матфія. Отже, легенда про руську місію «самовидців божественного таїнства» в другій половині XI ст. була добре відома у Візантії і не викликала протесту. Для нас не так важлива точна дата наведеної переповідки (ясно, що йдеться про часи, набагато давніші за Сильвестрові), як сам факт її виникнення.

Цікаво, що літописний варіант легенди уникає прямого проголошування Андрія просвітником Русі. Апостол відвідує не Київ, а гори Київські, тобто місце, де пізніше виникла столиця першої східнослов'янської держави. Це цілком зрозуміло: в свідомості давньоруського хроніста заснування Києва зв'язане з іменем історичного Кия, що жив наприкінці VI — на початку VII ст. Андрій не веде проповідь нової віри, а обмежується пророцтвом. Взагалі з тексту невідомо навіть, чи було в той час якесь населення в районі майбутнього міста. Все це виглядає надто промовисто. Характер оповідки тягне нас в часи, безпосередньо наступні за Аскольдовим хрещенням, коли справжня дата навернення країни була добре відома громадськості і унеможливлювала довільну хронологію, а інтереси утвердження і прославлення реального просвітника виключали іншу персональну атрибуцію.

Таким чином, коментований епізод є типовою церковною легендою, що має позаісторичний суто престижний характер [423]. Було б прикрою помилкою заперечувати наявність у ній жодного історичного факту. Достовірними є спогади про давні християнські традиції в нашій країні, що сягають перших віків християнської ери. У літературі вже висловлювалися думки про древнє походження традиції, відбитої Андрієвою легендою. Так, С. В. Петровський припускав, що початки тої традиції можуть сягати IV ст. [480]. В радянській науці це припущення було підтримано деякими вченими [603, с. 107—108]. В кожному разі можна упевнено твердити, що легенда виникла до появи слов'янської писемності та літератури.

Повідомлення писемних джерел. Розгляньмо реальні повідомлення джерел про поширення християнства у варварських народів

Східної Європи. Таких джерел багато, але всі вони досить одноманітні та надто специфічного характеру. Підкреслимо, що згадки про успіхи нової віри зустрічаємо лише у авторів-християн, тоді як письменники-язичники принципово уникають тої теми. Цим визначається хронологія: повідомлень давніших від рубежу II і III ст. не маємо; переважна більшість наявних відомостей припадають на IV—V ст., тобто на час після Міланського едикту 313 р., коли християнство почало стверджувати себе в Римській імперії як офіційно визнана релігійна школа.

Майже всі повідомлення мають панегіричний характер; в них фіксується не поширення християнства в Східній Європі, а підкреслюється тріумфальний хід нової віри в межах цілої Ейкумени. Скіфія та скіфи виступають в них як один з елементів широких етнонімічних реєстрів, що характеризують контингент новонавернених неофітів. Цим пояснюється і узагальнений характер повідомлень, які уникають деталізації чи поточнень.

Найранішою заявою того кшталту є свідчення відомого ранньохристиянського ідеолога Квінта Септімія Флорента Тертулліана (близько 160—220 рр.). Серед народів, які прийняли Христа, він поряд з даками та германцями (і окремо від них) називає скіфів та сарматів [Tert, adversus iudaeos, VII, PG. I—II, p. 649—650; див.: 328, 1949, N 3, с. 239]. Тертулліан писав наприкінці II або на початку III ст., тому його свідчення є надзвичайно цінним. В цьому зафіксовано ранній початок проникнення християнства у Східну Європу.

Свідчення Афанасія Олександрійського, пристрасного борця проти аріанської єресі (близько 300—373 рр.), припадають на першу половину або на середину IV ст. Серед народів, які прийняли слово Христове, він називає скіфів, ефіопів, персів, вірмен, готів [PG. XXV—XXVI, p. 51; див.: 328, 1948, N 3, с. 328]. Ефіопська, вірменська та готська церкви справді належать до числа найдавніших. Особливої уваги заслуговує той факт, що скіфи відокремлені від готів (як відомо, пізньоантичні історіографи часто ототожнюють тих і других).

Приблизно до цього ж часу належить і повідомлення Єпіфанія, єпископа Констанського (близько 314—367 рр.), в якому наводиться реальний епізод щодо місіонерської діяльності адептів раннього християнства в Східній Європі. «Старець Авдій,— пише Єпіфаній,— зазнав вигнання, будучи засланий царем в межі Скіфії внаслідок повстання народів і доноса, поданого царю єпископами. Перебуваючи там, не можу сказати, скільки років, і йдучи вперед, в глибину Готії, він просвітив християнським вченням багатьох готів, і з того часу в самій Готії виникли монастирі, співжиття, обітниці дівоцтва, юності і суворе подвижництво» [328, № 1, с. 246]. Цар, який піддавав Авдія репресіям — Констанцій II (337—361 рр.). Як бачимо дія відбувається у середині IV ст.

До кінця IV — початку V ст. відноситься літературна діяльність одного з найвизначніших ідеологів патристики — Іоана Златоуста (близько 347—407 рр.). В коментарях до Євангелія Матфея він відзначив, що «і скіфи, і савромати (тобто, сармати.— *М. Б.*) ...перекла-

даючи «святе письмо» кожний на свою мову, філософствують з приводу тих словес» [PG, LXIII, 501, p. 51; див.: 328, 1948, N 2, с. 271].

Його сучасник Євсевій Ієронім (близько 30—40-х років IV ст.— 420 р.) підкреслював, що «холоди Скіфії палають жаром віри», що «гуни вивчають Псалтир», а «русяве військо готів возить за собою намети церков» [Euseb. Jeron. Epistolae, PL., XXII, p. 870; див.: 328, 1949, N 4, с. 229].

Важливим є свідчення автора першої половини V ст. Феодорита Кірського (390—457 рр.). В «Церковній історії» він розповідає про діяльність єпископа м. Томи Бретаніона, який, за висловом письменника, «управляв містами цілої Скіфії» [Theod. Eccles. Hist. IV, 31; див.: 328, 1948, N 3, с. 296]. В іншому полемічному творі, спрямованому проти «еллінських (тобто, язичеських.— *М. Б.*) страстей», він писав, що місіонери з простого люду («рибарі, митарі та кожум'яки») «...принесли всім людям євангельські закони і переконали прийняти закони Розіп'ятого не тільки римлян і підвладні їм народи, а племена скіфські та савроматські, і індійців, і ефіопів, і персів» [PG. XXXIII, p. 1037; див.: 328, 1948, N 3, с. 300]. Далі: «До персів, скіфів та інших варварських народів закони перейшли після їх (апостолів.— *М. Б.*) кончини і, не дивлячися на протидію не лише всіх варварів, а й самих римлян, продовжували зберігати однакову силу» [Там же; див.: 328, 1948, N 3, с. 297].

В написаній Гермієм Созоменом «Церковній історії» близько 444 р. (виклад доведено до 423 р.) читаємо: «Коли таким чином церква поширилася по всій Римській імперії, християнська релігія проникла навіть до варварів. Вже сповідали християнську віру племена, які живуть по Рейну, кельти і крайні галати, що мешкають на узбережжі Океана, а також готи та племена, які жили колись раніше у сусідстві з ними по берегах Істра, давно вже, прийнявши віру в Христа, змінили свої звичаї на більш лагідні та розумні» [Sozom. Hist. Eccles. II, *6*; див.: 328, 1948, N 2, с. 303]. У наведеному уривку особливу увагу привертає слово «давно». Навряд чи може бути мова про десятиліття, скоріше про віки.

Отже, в розпорядженні історика є багато джерел, що засвідчують поширення християнства серед варварських племен Східної Європи. Якою ж мірою це могло стосуватися східних слов'ян і слов'ян взагалі? В цитованих уривках йдеться про Скіфію, скіфів (часом сарматів); іноді — про скіфів та їхніх сусідів. Термін «скіф» в античній літературній традиції, як відомо, мав збірний характер. Старогрецькі автори називали нашу країну Скіфією, а її населення скіфами за чисто географічною ознакою, незалежно від етнічного визначення. Слов'янські племена також називають цим іменем, що добре фіксується від часів Геродота, а фактично й ще віддаленішої доби [185, 664, 663 та ін.]. Для авторів цитованих творів поточнення етнікону не мало істотного значення; їх цікавили тільки успіхи православної пропаганди.

Добре відомо, що наприкінці IV ст. готи (спочатку візиготи на Дунаї, пізніше візиготи в Трансільванії та остроготи в Надчорномор'ї) прийняли християнство офіційно — як державну релігію. Цей

акт традиційно зв'язується з іменем великого просвітника Ульфіли, першого готського єпископа * і перекладача «святого письма» на готську мову. Про це докладно розповідається у Філосторгія [Phylost. Eccles. Hist. II, 5; див.: 328, 1948, с. 280—281], Сократа [Socrati Hist. Eccl. IV, *33*; див. 328, 1948, с. 289—290], Созомена [Sozom. Hist. Eccles, VI, *37*; див. 328, 1948, N 3, с. 307], Феодорита Кірського [Theodor. Eccles, Hist. IV, *33*; див.: 328, 1948, N 3, с. 296] та ін.

Отож, найпростіше було б думати, що, говорячи про поширення християнства у Скіфії, пізньоантичні письменники мали на увазі саме готське навернення. Хоча антична традиція ототожнювала готів із скіфами, подібна тотожність подекуди вимагає застережень. У свідомості грецьких (а почасти й латинських) авторів усі готи були скіфами, але далеко не всі скіфи виявляються готами. В ряді випадків ці два імені стоять поруч в етнонімічних реєстрах як позначення різних народів або племенних груп. Характерний приклад — цитована вище заява Афанасія Олександрійського, чий список навернених народів включає скіфів, ефіопів, персів, вірмен, готів. Як бачимо, поруч із скіфами-готами були й скіфи-неготи. В кожному разі зводити проблему до самого тільки навернення готів не вдасться.

Насамперед, привертає увагу хронологія. Діяльність Ульфіли припадає на часи правління імператора Валента (364—378 рр.), і то на заключний етап (після 375 р.). Таким чином, повідомлення Тертулліана, Афанасія Олександрійського, Єпіфанія не можуть стосуватися того вузла подій. Зрозуміло, поширення християнських ідей серед східноєвропейських племен мало місце й до офіційного хрещення візиготів, але воно стосувалося й інших етнічних груп, насамперед східних слов'ян — антів, які (подібно до готів) являли собою великий демографічний масив у Північному Надчорномор'ї. В усякому разі ці найдавніші свідчення урівнюють готів та їхніх сусідів, усуваючи саму думку про виключність Ульфілова просвітництва. Навіть переклад «святого письма» на готську мову не можна розглядати як унікальний чи безпрецедентний факт: за цитованою вище заявою Іоана Златоуста тлумачення Біблії на варварські мови в ті часи (IV — початок V ст.) було досить поширеним явищем.

У 70-і роки IV ст. готи прийняли не православ'я, а аріанство, яке в уяві православних ідеологів вважалося за єресь, гіршу, ніж язичество. Серед пізньоантичних авторів, які писали про поширення християнства у Східній Європі, бачимо найпереконаніших і фанатичних прибічників нікейської формули Символу віри, в тому числі й Афанасія — головного і непримиренного противника Арія. Навряд чи, говорячи про успіхи «христової віри», вони мали на увазі досягнення своїх ідейних ворогів. Декотрі автори оцінюють діяльність Ульфіли негативно, твердячи, що саме завдяки йому аріанство мало успіх у готів (Феодорит Кірський, Сократ та ін.). При цьому підкреслювалось, що до Ульфіли скіфи (та й сам він до певного часу) дотри-

---

* «Готського» в національному значенні того слова (тобто «єпископа народу готів»). До того «готськими» називали єпископів грецького міста Томи, чия юрисдикція поширювалася на все Північно-Західне Надчорномор'я (Готію.)

мувалися нікейської формули, і лише під впливом імператора-єретика Валента «потрапили до аріанської сітки» [Theodor, Eccles. Hist., V, *30*; див.: 328, 1948, N 3, с. 297].

Отже, можемо дійти висновку, що йдеться не про готське навернення 70-х років, а про набагато глибший процес, який розвивався протягом тривалого часу і охопив широкі простори Східної Європи. Тому спеціальної уваги заслуговують ті свідчення античних авторів, де слов'яни фігурують як окрема етнічна група в рамках Ейкумени (підкреслимо: саме Ейкумени, а не Скіфії).

Вище ми наводили повідомлення Єпіфанія про діяльність Авдія на території Скіфії. В іншому місці той же автор пише: «Скіфією стародавні звичайно називають всю північну країну, де живуть готи і давни (напевно даки.— *М. Б.*), а також вени та арії — до рубежів германців (на заході.— *М. Б.*) і амазонок (на сході.— *М. Б.*)» [Epiph. Libri, XII de gemmis; див.: 328, 1948, N 3, с. 247—248].

Вени — венеди, тобто слов'яни. Цей етнонім досить точно зафіксовано в античній літературі, починаючи від I ст. н. е. (Пліній Старший [Plinii Nat. Hist., IV, *97*; див.: 328, 1949, N 2, с. 285], Птолемей [Ptol. Geogr., III, *5, 8*; див.: 328, 1948, N 2, с. 232], Тацит [Tac. Germ. 46; 658, с. 372] та ін.).

На першу половину IV ст. припадають твори Євсевія Кесарійського (близько 263—340 рр.). В «Короткій хронографії» (додаток до «Хроніки»») він писав, що престол апостола Петра (тобто, римська кафедра) «від Равени і до Фессалоніки, *склавів* (курсив наш.— *М. Б.*), аварів та скіфів, до ріки Данубію охоплює церковні межі єпископів» [Eusebii Ces. Chronogr. brevis; див.: 328, 1948, № 2, с. 220]. Насторожує згадка про аварів: народ з цією назвою з'явився у Східній Європі лише 558 р. Отже, закономірною була б думка про пізню інтерполяцію (твір Євсевія не дійшов до нас в автентичному вигляді). Проте крім відомих аварів-обрів [250, с. 9] існували інші етнічні утворення з таким самим, або схожим ім'ям (зокрема, аварці на Північному Кавказі). Птолемей (автор II ст. н. е.) згадує аваринів, що жили «біля витоків річки Вістули» [Ptol. Geogr. III, *5, 8*; див.: 328, 1948, N 2, с. 236] — своєрідний географічний репер, якнайкраще узгоджений з даними Євсевія.

До V ст. належить епіграма римського поета Альцима Авіта, в якій до благочестивого союзу Христа включено перелік «величезних і різноманітних племен: аламани, саксонці, торинги (тюринги.— *М. Б.*), панонці, руги, *склави* (курсив наш.— *М. Б.*), нари, сармати, дати, остроготи, франки, бургундіони, даки, алани. Всі вони «радіють, що пізнали Бога...» [Aviti versus Martini., див.: 328, 1949, № 4, с. 294].

Ці звідомлення важко переоцінити. Якщо визнати достовірність свідчень Євсевія Кесарійського, найдавнішу згадку довелось би віднести до першої половини IV ст., втім, і твір Єпіфанія відстоїть від неї не дуже далеко (середина того ж століття).

За свідченням античних авторів першими місіонерами серед східноєвропейських варварів були полонені-християни, яких вони захоплювали в ході так званих готських або скіфських воєн III ст.

Зокрема, Філосторгій твердить, що просвітниками були переважно каппадокійці, вивезені з Малої Азії під час морських походів північночорноморських племен [Phylost. Eccles. Hist., II, 5; див.: 328, 1948, N 3, с. 280]. Східні слов'яни брали безпосередню участь у тих походах [87].

З другого боку, в III ст. християнство, поза сумнівом, набувало певного поширення в античних містах Надчорномор'я. Значним релігійним центром, зокрема, було м. Томи — єпископська резиденція (Скіфська або Готська єпархія). Чимало адептів нової віри мешкало в Херсонесі та в головних осередках колишнього Боспорського царства [57; 68; 117; 165, с. 465—466; 305, с. 54; 327, с. 61, 71—73; 727, с. 83; 787, с. 27 сл.; 788, с. 12, 18].

На початок IV ст. в Північному Надчорномор'ї склалися перші варварські єпископії. У 325 р. на першому Нікейському соборі участь брали єпископи Домн Боспорський та Феофіл Готський [123, с. 369].

«Константинова легенда». Поширення християнства серед варварських народів Ейкумени залежало від розвитку політичної ситуації не лише у самій Римській імперії, а й на її периферії. Міланський едикт про віротерпимість 313 р. визнав християнство повноправною релігією в межах імперської юрисдикції. Реально це означало набагато більше. Нова віра незабаром стала панівною. Воздвиження хреста і побудування на Голгофі християнського храму близько 330 р. мали значення символічного акту, а сам Рим — з безпощадного ворога християнської віри перетворився на її могутній оплот. Відтоді починається найактивніша місіонерська діяльність адептів нової релігії у найвіддаленіших куточках Ейкумени. Зокрема, територія майбутньої Русі також стає ареною християнської проповіді.

Проте разом з утвердженням ролі провідної релігії християнство докорінно змінює свою соціальну суть. Воно було готове до цього: діяльність апостола Павла і торжество паулініст ської концепції зробили свою справу. Нова віра перестає бути релігією пригноблених та знедолених і перетворюється на релігію панівного класу, набираючи консервативного характеру. Вона прагне до збереження і увічнення існуючих порядків, не заперечує приватної власності, не кличе блискавки і громи на голови багатіїв, а загрожує прокльонами тим, хто зазіхає на чуже майно.

Завдяки своїй еволюції християнство відкрило собі широкий шлях до варварських країн. Релігія рабів і знедолених не могла розраховувати на успіх в суспільстві, яке ще тільки переходило до класової структури: збіднілі верстви населення ще не оформилися в сталі соціальні категорії, що протистояли заможним верствам — дукам та можновладцям. Натомість молода суспільна верхівка прекрасно усвідомила ідеологічні потенції нової релігії. Тому запровадження християнської віри у варварських народів здійснювала зароджувана державна влада.

З активізацією просвітницької діяльності в першій половині IV ст. зв'язано виникнення легенд, серед яких чи не найцікавішою є «Костянтинова легенда», історичний сенс якої переконливо роз'яснюють викладені вище повідомлення писемних джерел IV—V ст.

В одному з літописних кодексів, що дійшов до нас в рукопису XVIII ст., читаємо: «Бысть основание его (Киева.— *М. Б.*) в літо от Христа 334» [175, с. 68]. Звідки ця дивовижна дата? Адже перша половина IV ст. в історії Києва нічим особливим не позначена. Навряд чи цей рік є довільною вигадкою пізнього книжника. Чому саме 334, а не 235 або, скажімо, 433 рік? Щось таки мусило навести хроніста на цю дату і спонукало поставити в тексті саме її.

У той же час привертає увагу близькість цієї дати до часу утвердження християнства як офіційно визнаної державної релігії в Римській імперії та перенесення столиці до Константинополя. Ця відповідність набере глибокого сенсу, коли зважити на паралелі між Володимиром Святим і Константином Великим; між Ольгою та Оленою, а далі — між Києвом і Царгородом,— дуже популярні в давньоруській публіцистиці XI—XII ст. (Іаков Мніх, Іларіон та ін.).

Легендарне здвиження хреста, на жаль, не має точної дати. Але відомо, що церкву, збудовану над поставленим хрестом, освячено 335 р. Будівництво її щонайменше відібрало рік-два; отже, самий акт слід датувати 333—334 рр. Тоді ж частину хреста, як реліквію, було доставлено до щойно заснованого Константинополя, проголошеного імперською столицею. Закладка міста відбулася у 330 р., одразу після перемоги Константина над Ліцинієм,— це нижня дата інтервалу, який нас цікавить. Отже, 334 р. є умовним роком остаточної перемоги християнства в Римській імперії. Але до чого тут Київ та початок його історії? Яке відношення всі ці події мали до Русі взагалі?

Відповідь знаходимо в творі візантійського письменника XIII—XIV ст. Никифора Григори, який переповідає легенду про своєрідних волхвів IV ст. За його словами, зразу після утвердження християнської віри до Константина Великого, нібито, приходили володарі різних країн, аби одержати з царських рук символ влади. Серед цих паломників згадується і «володар Русі», який одержав від імператора титул і сан «царського кравчого» [Nic. Gryg. I, *239*; див.: 761, с. 1—3].

Таке точне накладення легендарної хронології на цілком реальну хронологію поширення християнства на східноєвропейських землях заслуговує на особливу увагу. Вважаємо, що в легенді відбито піднесення місіонерської діяльності християнської церкви після офіційного утвердження нової віри в Римській імперії. Як бачимо, в літописній даті, при всій її умовності, виявляється значно більше сенсу, аніж це могло б здатися на перший погляд. З деякими застереженнями 30-ті й 40-і роки IV ст. можна вважати за початок християнізації східноєвропейських племен.

На жаль, джерело, про яке йдеться, є досить пізнім. Його свідчення викликає насторожене ставлення з боку дослідників, починаючи ще з І. Штриттера [761, т. III, с. 2—3]. В світлі сказаного вище воно набуває певного інтересу. В ньому, поза сумнівом, відбилася дуже давня історична традиція, інтерпретована з позиції історичного досвіду Київської Русі в часи її розквіту.

Звичайно, легенда давньоруського походження і по-своєму переосмислена грецьким хроністом. Її використано для возвеличення

17
936488

старого Константинополя, але насправді вона звеличує невідомого «руського зверхника». Настійне проведення паралелі між Константином і Володимиром певним чином орієнтувало київських ідеологів XI—XII ст. Їм було добре відомо, що предки Русі підтримували активні стосунки з Царгородом практично від самого виникнення «другого Риму»; що в Києві з давніх часів (задовго до 988 р.) існувала християнська община, що тут будувалися церкви, переписувалися й перекладалися християнські книжки, а грецька релігія завойовувала собі певні позиції. Звідси — бажання поставити Русь біля джерел християнства і християнської церкви — поряд із самим Константинополем.

Виникає питання, коли ж Константин Великий прийняв «руського зверхника»? Звичайно, десь після того, як його двір було перенесено до нової столиці, тобто після 331—332 рр., але не пізніше 337 р., коли помер «рівноапостольний» імператор. Найприйнятнішою датою був 334 р., що безпосередньо слідував за роком Воздвиження. Очевидно, саме тут слід шукати розгадку таємничої дати як початкового моменту в історії Русі та її столиці.

Останній мотив потребує на спеціальну увагу: те, що в літописному контексті 334 р. виявився співвіднесений з початками не Русі, а Києва, виглядає надто промовисто. Тут маємо класичну контамінацію кількох переказів, організовану саме за сюжетом київської передісторії (заснування міста).

Нагадаємо ще одну, не менш фантастичну дату виникнення Києва, наведену хроністом XVI ст. М. Стрийковським — 430 р. [881, с. 368]. Загалом вона близька до літописної (хоча молодша від неї на століття), а головне, складається з тих самих цифр (3 і 4). Вона теж не має під собою історичного ґрунту, та й сам М. Стрийковський підкреслював, що базується на усних переказах. Чи не має тут місце елементарна помилка чи описка — lapsus calami? Чи не слід замість 430 р. читати 340, а можливо й 334 р.?

Як би то не було, в нашому розпорядженні якийсь давній переказ, що відсуває початки давньоруського християнства до першої половини IV ст., тобто до того часу, коли поширення нової віри в Східній Європі починає знаходити інтенсивне відображення в писемних джерелах. Ймовірно, то був момент, коли намітився своєрідний злам, перехід одної якості в іншу. Підкреслимо, що цей злам підтверджується археологічними джерелами.

Археологічні матеріали. Думка про те, що християнство поширювалося серед черняхівських племен, вперше висловлена Е. О. Симоновичем у 1955 р. [605, с. 306—310] і ґрунтовно розвинена ним в ряді праць протягом 60-х та 70-х років [600; 603; 608 та ін.]. Е. О. Симоновича підтримали декотрі дослідники — переважно з числа прибічників «готської теорії», які вбачили можливість пов'язати археологічні відомості з писемними про християнізацію готських племен [711; 558, с. 50—51; 831, с. 60; 850, с. 93; 852, с. 222]. Втім, і серед противників готської концепції гіпотеза Е. О. Симоновича набула певного визнання [136, с. 38; 137, с. 141—142].

Відомо, що в археологічному матеріалі ідеологічні явища знахо-

дять лише побіжне відбиття і тому вимагають застосування специфічної методики дослідження.

Не підлягає сумніву, що населення черняхівської культури в основі своїй було поганським, причому його язичество мало досить усталений, викований протягом віків ритуальний канон. Відомо цілий ряд тогочасних капищ, зокрема, у Наддністрянщині (Іванківці [104], Ставчани [137, с. 109—112; 142, 143], Калюс [137, с. 117; 142, с. 140], Лопушна [768] та ін.), й значну серію кам'яних ідолів, що зображують «поганські» божества [138, с. 55—57; 141, 204, с. 292—294; 595; 137, с. 105—106].

Християнство у першій половині I тис. н. е. становило собою принципово нове явище з невиробленими формами ритуалу. Спеціальних церковних будівель черняхівського часу нам невідомо, та й в масштабах Ейкумени характерний тип християнського храму тільки почав вироблятися.

Найдавнішою пам'яткою того кшталту, про яку збереглися повідомлення в писемних джерелах, вважається церква в Арабелі (Месопотамія), збудована в першій половині II ст. До III ст. належать згадки про храми в Едесі та в деяких інших містах. Активне храмове будівництво розпочалося після офіційного утвердження християнства в Римській імперії, тобто у IV ст. (римські базиліки та баптистерії, церква Гроба Господня в Єрусалимі, церква Різдва у Віфлеємі, храмові споруди в Равені тощо).

Коли почали споруджуватися перші церковні будівлі в Надчорномор'ї, точно невідомо. Найдавніші базиліки Херсонеса датуються V ст. та й то, мабуть, його другою половиною [787, с. 152—184; 788, с. 29]. Щоправда, «Житіє херсонських єпископів» (пам'ятка VII ст.) згадує храм св. Петра, збудований в місті єпископом Капітоном у першій половині IV ст., але археологічно залишків його поки не виявлено *. Євсевій Єроним твердив, що готи «возили за собою намети церков», тобто не мали спеціальних храмових будівель капітального типу.

Черняхівська культура взагалі не знала кам'яного будівництва, отже, й мурованих церков, напевно, не існувало. Дослідження дерев'яних споруд становить в плані інтерпретації значні труднощі. Е. О. Симонович припускає, що деякі з так званих великих будівель, добре відомих на черняхівських поселеннях, могли служити приміщеннями для молитовних зборів. Він описує одну з таких споруд, виявлену при розкопках селища у с. Журівка на Черкащині [603, с. 112]. Вона мала не житловий характер, була орієнтована по лінії схід—захід і серед інших будівель, досліджених на цьому ж поселенні, виділялась своїми розмірами (довжина близько 14 м). На одному з торцевих боків Е. О. Симонович виявив нібито вівтарне підвищення. Заперечувати вірогідність подібної інтерпретації, звичайно, немає підстав, але й наполягати на її безумовності передчасно.

---

* Ю. С. Асєєв ототожнює з церквою св. Петра т. зв. базиліку Крузе [38, с. 95], але археологічна дата її V ст. (скоріше, друга половина). Отже, споруда, залишки якої відомі археологічно, майже на півтора століття молодша.

Більше значення мають знахідки символів та вотивних предметів. Зображення хреста неодноразово трапляється на речах, зокрема — кераміці. Йдеться не про довізні предмети з християнськими інсигніями (наприклад, червонолакове блюдо із зображенням хреста на денці, знайдене в Ромашківському могильнику на Київщині [79, рис. 3]), що не мають доказового значення, а про посудини місцевого виробництва [604, рис. 17]. Важливо, що в більшості черняхівські зображення належать до типу косих хрестів, тобто архаїчної форми символу (монограма імені Христа). На території Південної Польщі (Краківський виробничий округ) подібні зображення зустрічаються на денцях [822, с. 130, 149 та ін.], що дає підстави для зіставлення їх з пізньоримськими виробами.

Проте необхідно мати на увазі, що символ хреста вироблено та утверджено в якості головної християнської інсигнії не одразу. Ім'я «християнин» тривалий час було не самоназвою, а образливою лайкою. Хрест в свідомості громадян Римської імперії призначався для ганебної страти. Тому спливло кілька поколінь, поки цей символ витіснився новою семантикою. В ранній період найпоширеніші символи християнської віри — зображення риби та виноградної лози. Тому хвилясті лінії (декоративний мотив, типовий для ранньослов'янської кераміки) теж, мабуть, мають певне символічне значення. Звичайно його трактують як знак води чи рідини взагалі (більшість посудин, прикрашених хвилею, призначалася для рідких тіл). Можливо, то була не єдина семантика, принаймні в деяких випадках маємо символічне зображення виноградної лози. Наприклад, там, де малюнок має нерегулярний волютоподібний характер, або де він поданий в прямовисній позиції.

Останнім часом проблема, здається, наблизилася до остаточного вирішення. На черняхівському поселенні біля с. Чорнівка (Чернівецька область), в умовах, що виключають будь-які сумніви, знайдено формочку для відливки натільних хрестиків. Значення цієї знахідки неможливо переоцінити. Натільний хрестик є найдостовірнішим свідченням християнської приналежності. Ливарна формочка — незаперечний доказ місцевого походження інсигній; знахідки самих хрестиків (наприклад, у складі Ласківського скарбу) [667] не такі переконливі — можна припускати їх довізний характер. В даному випадку йдеться про масове місцеве виробництво. Як бачимо, до складу черняхівського населення, поза сумнівом, входили й християни.

Календарі. У деяких випадках вотивні зображення мають системний характер і входять елементами до складних композицій з чітко виявленим ідеологічним змістом. До них належать зображення двох календарів, вміщених на сакральних посудинах, знайдених в Лепесівці на Південній Волині та в Ромашках на Київщині. Обидві знахідки досліджено та інтерпретовано Б. О. Рибаковим [537; 551, с. 318—328; 870]. На обох посудинах зображенню хреста відведено досить помітне місце серед інших символів. Лепесівську вазу знайдено під час розкопок будівлі, яку автор дослідження вважає культовою [666, с. 93—95; 668, с. 180—181]. Вона належить до широко відомої

категорії черняхівських тривухих мисок. Календар розташований колом на широкій кресі вінця і складається з дванадцяти секцій — від січня до грудня (рух іде за годинниковою стрілкою). Кожен місяць позначено символом (або кількома символами), семантика яких зв'язана з сільськогосподарським виробничим циклом.

Зображення косих хрестів є в клеймах, присвячених січню, березню (по одному знаку) та червню (два знаки). Б. О. Рибаков, посилаючись на давню традицію видобування «живого вогню» тричі на рік (в період зимового сонцевороту, весняного рівнодення та літнього сонцестояння) інтерпретує їх як суто язичеські символи, продиктовані поганською обрядністю давніх слов'ян. Подібне тлумачення зустрічає деякі труднощі, а саме: зимовий сонцеворот, як відомо, припадає на 21 грудня; отже, саме цей місяць мусив би бути позначений хрестом, хоча в дійсності він є у січневому клеймі. Зауваження Б. О. Рибакова, що здобутий в грудні «живий вогонь» горів до кінця святок, тобто до 6 січня, малоперекопливе: тоді мова йшла б не про **видобування** вогню (підкреслено мною.— *М. Б.*), а скоріше про його смерть. Так само не підтверджується й посилання на те, що на народних дерев'яних календарях XVIII—XIX ст. знаком сонця позначався січень, оскільки ці календарі належать до християнської доби і відбивають насамперед християнську догматику. Незрозумілим є подвоєння символу на червневому клеймі. Адже літнє сонцестояння (21 червня) лише одне, тож і обряд добування «живого вогню» здійснювався один раз.

Якщо ж розглядати наведені зображення як символи, зв'язані з християнським культом (конкретніше, з ідеєю хреста й хрещення), то відповідність виглядатиме набагато перекопливіше. Січневий знак відповідатиме святу богоявлення (хрещення Ісуса Іоаном Предтечею), що відзначається 6 січня. Березневий знак символізує християнську пасху, тобто розп'яття Ісуса на хресті та його воскресіння на третій день. Тут ситуація трохи складніша, оскільки пасха «пересувне» свято без твердої дати. Вона відзначається в другій половині березня або в квітні. Автори лепесівського календаря зробили вибір на користь одного місця з двох. Вони обрали раніший. День весняного рівнодення (що семантично злився з пасхою) припадає на 21 березня; в цей день традиційно здійснювався обряд добування «живого вогню».

На червень припало два свята, зв'язані з ідеєю хреста і хрещення (тому і зображень двоє): зіпестя святого духа (трійця або п'ятидесятниця) та Іоана Хрестителя. Перше хронологічно залежить від пасхи (п'ятдесятий день після воскресіння) і також є пересувним святом. Його відзначають наприкінці травня або в першій половині червня. Вибір місяця на лепесівській вазі, очевидно, продиктовано тими ж міркуваннями, що й у випадку пасхи: «семик» — язичеське свято, яке злилося з трійцею, відзначалося 4 червня. Друге свято — день Іоана Предтечі (контамінований з «поганським» святом Купала) — православний календар позначає 24 червня.

На ромашківському глеку календар вміщено на фризі у верхній частині тулуба. Він охоплює тільки літній період, якому відповідають

найінтенсивніші хліборобські роботи — між 2 травня і 7 серпня. Важливою особливістю цього календаря є те, що в ньому позначено дні; це дає можливість точної хронологічної локалізації конкретних символів. На календарі відсутні зимові й два перші весняні місяці, отже, немає ані хрещення, ані пасхи. Трійцю («семик» або Ярилин день) локалізовано на 4, а день Іоана Предтечі — на 24 червня. З цим інтервалом зв'язано зображення двох хрестів — збіг дуже промовистий.

На глеку, знайденому при розкопках черняхівського могильника в с. Малаєшти в Молдавії [710, рис. 26—29], зображено орнаментальний фриз, на якому подано символи, присвячені головним літнім святам: трійці (семик), Іваповому дню (купала) та Іллину дню (перунів день). Це не календар у прямому розумінні, бо в композиції відсутня хронологічна локалізованість; позначено лише самі свята.

На думку Б. О. Рибакова, перше свято (трійця) символізовано схематичним зображенням молодого дерева (порівняймо звичай, що дожив до наших днів, ставити в житлі молоду берізку); друге (купала) — двома косими хрестами, а третє (Іллін день) — знаком грому [537, с. 72—74]. Однак правдоподібніше, що два хреста символізували два християнські свята, які поглинули хронологічно близькі до них язичеські відправи.

Знак грому вміщено і на ромашківському календарі, але іншої форми. Це ніби колесо (або плавно оформлений шестикутник) з шістьма спицями. Вважаємо, що й тут маємо християнський (або переосмислений в дусі християнської догматики) образ. Подібні фігури широко представлені в ранньохристиянській символіці: монограма — поєднання грецької «йоти» та «хі», перших літер імені Ісус Христос,— обведена колом. Ймовірно, саме тому цей знак в ромашківському календарі не має точної дати — хоча й поставлений в тому місці, де повинен би бути Іллін день.

Точне розшифрування подібних, надто умовних, зображень становить досить складну проблему, але системність тлумачень дозволяє принаймні стверджувати високу вірогідність пропонованих інтерпретацій. Вважаємо, що визнання християнського характеру всіх трьох систем дозволяє набагато краще вирішити конкретні питання, усуваючи декотрі недоладності і звільняючи від необхідності вдаватися до будь-яких натяжок. Аналогічні символи останній час виявлено ще на кількох черняхівських посудинах [550, с. 171—177], що підтверджує закономірність досліджуваного явища.

Обряд поховань. Важливу інформацію дають спостереження над обрядом поховань, точніше — над його еволюцією у III—V ст., розроблену Е. О. Симоновичем в ряді спеціальних публікацій [600, 602, 603, 605, 606, 607, 608, 609].

Могильники черняхівської культури мають біритуальний характер: трупоспалення тут незмінно поєднується з трупопокладенням. Співвідношення обох обрядів в різних випадках буває різним. Іноді переважає кремація, іноді — інгумація, а часом обидві форми поховань виявляються більш-менш врівноваженими [62; 103; 304; 478; 473; 710 та ін.]. Неодноразові спроби дослідників історично пояснити

цей біритуалізм черняхівських некрополей поки що не дали переконливих результатів. Марною спробою, зокрема, були пошуки якихось локальних виявів чи закономірностей: обидва обряди однаково властиві для всіх районів поширення культури. Так само невдалими є й посилання на удавану етнічну складність черняхівського населення (наприклад, трактування інгумації як внесок сарматських племен [712]): поєднання обох обрядів становить притаманну рису практично всіх відомих на сьогодні погребальних пам'яток черняхівського типу.

Правильнішою уявляється думка про хронологічний зміст явища — поступове витіснення інгумацією ранішого обряду кремації. Дійсно, в пізніших некрополях добре простежується переважання трупопокладень [398, с. 65]. Проте ця тенденція існує лише до середини I тис. н. е., коли обряд трупоспалення знову посідає переважне місце.

Християнський ритуал передбачав захоронення в землі, що продиктовано догматом про страшний суд, до якого померлі мали б з'явитися в неушкодженому вигляді. Тому в літературі, присвяченій давньослов'янському погребальному обряду, панує тенденція пояснювати поступову заміну кремації інгумацією поширенням ідей християнства [164; 303, 321, с. 73—77; 433, с. 205—221; 854, с. 215—232 та ін.]. Новітніші дослідження, однак, показали неможливість тлумачити обряд трупопокладання як наслідок християнізації [415; 459]. Деякі деталі поховального обряду в пам'ятках IX—X ст. справді можуть бути пов'язані з християнством, але їх виявлення, в свою чергу, демонструє складність загальної картини.

Обряд трупопокладення набуває поширення в нашій країні не в IX ст., коли нова віра починає утверджувати себе в ролі офіційно визнаної релігії, а щонайменше від рубежу нової ери, коли християнства ще взагалі не існувало. Так, при повному переважанні кремації у носіїв зарубинецької культури окремі трупопокладення зафіксовано, наприклад, в Корчуватському могильнику в Києві [572]. Справа не в інгумації як такої, а в певній її формі. Ще у 1949 р., розкопуючи черняхівський могильник поблизу с. Данилова Балка на Вінниччині [606], Е. О. Симонович виділив два типи поховань з трупопокладенням: частина кістяків лежали головою на північ, а частина — на захід. Останні виявилися переважно безінвентарними. Зафіксовано випадок, коли поховання із західною орієнтацією (N 4) перерізало більш давнє поховання, орієнтоване на північ. Це дало підставу для висновку, що виділені дві категорії поховальних пам'яток мають хронологічний зміст, що знайшло підтвердження в матеріалах могильників біля с. Гаврилівка на Херсонщині [605; 607] та в ряді інших пунктів [557; 600; 602]. Останнім часом на черняхівських некрополях встановлена наявність двох відзначених груп трупопокладень. Доведено, що йдеться про хронологічно різні категорії, хоча зміна одного обряду іншим відбувається не одразу і має частковий характер. Найактивніше еволюція діє від рубежу III—IV ст., тобто тоді, коли християнство починає інтенсивно поширюватися серед племен Східносвропейського Лісостепу.

Підтвердилося, що «західні» часто нищили «північних», причому в ряді випадків це руйнування мало свідомий і навіть цілеспрямований характер [600], що зумовлювалося певними ритуальними міркуваннями *. Так звані розчленовані поховання черняхівської культури належать до числа «північних» **. В той же час не підлягає сумніву, що йдеться про одне й те саме населення, у якого на початку IV ст. починає змінюватися культовий обряд. Нові матеріали добре узасаднюють і те, що разом із зміною орієнтації у черняхівських похованнях різко скорочується кількість супровідного інвентарю.

На думку Е. О. Симоновича, еволюція поховального ритуалу безпосередньо пов'язана з поширенням християнства [603, 605, с. 309—310], що заслуговує на підтримку з позиції ряду міркувань. Насамперед, красномовним є збіг в хронології: черняхівське населення почало класти небіжчиків головою на захід саме тоді, коли, за свідченням писемних джерел, християнські ідеї активно почали проникати до Північного Надчорномор'я. Таким переламним моментом, напевно, були 30-і роки IV ст.— новий етап в ідеологічному розвитку наших предків, який породив до життя «Константинову легенду».

Підкреслимо, що «західні» поховання не тільки не витискають «північні», але й не становлять більшості. За підрахунками Е. О. Симоновича [603, с. 113], співвідношення обох типів поховань на досліджених ним могильниках становить приблизно 30 і 70 %. Характерно, що наведений відсоток вищий у Надчорномор'ї («західні» поховання — до 40 %). Як бачимо, нова традиція південного походження (антична периферія), звідки поширювалися християнські впливи.

Таким чином, динаміка еволюції ритуальних канонів досить точно відповідає динаміці початкового етапу в процесі утвердження нової віри в Східній Європі. Християнство тоді ще не було офіційно визнаним. Його сповідала лише певна частина населення, яка кількісно, мабуть, поступалася язичеській.

Цікаві деякі деталі поховального ритуалу. Небіжчиків часто ховають в домовинах різного гатунку: в дерев'яній труні, в ямі, обкладеній деревом, або у своєрідній земляній домовині— видовженій канавці на зріст небіжчика. Напевно, такі зміни були продиктовані християнськими уявленнями про грядуще воскресіння мерців.

Важливі й спостереження Е. О. Симоновича над речовими знахідками. Як зазначалося, більшість «західних» поховань безінвентарні. Привертає увагу, зокрема, відсутність металевих деталей одягу (пряжок, фібул, прикрас). Звідси можна дійти висновку, що номер-

---

* На жаль, більшість дослідників не враховують соціальних моментів, зокрема евентуального застосування до певних осіб карних санкцій. Відсутність черепів в деяких похованнях при збереженні анатомічної неушкодженості кістяка можна пояснити захороненням страченого (обезголовленого). Так само не слід виключати можливість поховань четвертованих або підданих калічництву людей.

** Під час розкопок могильника у Переяславі-Хмельницькому нібито виявлено п'ять поруйнованих кістяків з західною орієнтацією [181, с. 140—141], але Е. О. Симонович не без підстав бере ці відомості під сумнів [600, с. 54].

лого клали в могилу не у звичайному вбранні, а загортали у плащаницю. Подібний ритуал є характерним саме для ранніх християнських поховань, семантика яких повністю відокремлена від матеріалізованих уявлень про потойбічні світ і життя. Зазначимо, що в ряді випадків трапляються фібули, пряжки, намиста. Отже, ритуал допускав і поховання нормально одягнутих мерців.

Принципово важливим фактом є відсутність супровідного інвентаря, що за традиційними уявленнями про язичеський потойбічний світ мав би служити померлому в загробному житті: відсутні залишки жертовної їжі, побутові предмети, зброя тощо. Виняток становлять посудини для рідини, що, напевно, мали сакральний характер. Це скляні кубки, глиняні глеки, кухлики, зрідка амфори. Е. О. Симонович надає цим знахідкам глибокого ідейного змісту — ритуальних функцій християнського культу [603, с. 110].

Велике переселення народів. V ст. є чи не найбільшим драматичним етапом в історії Старого світу: остаточно розпадається рабовласницький лад та відбувається глибока соціальна деструкція. Наприкінці IV ст. розпочався активний рух азійських номадів проти цивілізованого світу. Під тиском гуннів готи відійшли за Дунай та в Трансільванію. Готське об'єднання розпалося і припинило своє існування.

Слідом за розбитими готами в Центральну та Західну Європу рушили гуннські полчища. У 451 р. очолені Аттілою гунни зазнали тотального розгрому від з'єднаного германсько-римського війська на чолі з готським королем Теодорихом Великим та римським полководцем Аецієм. Цим було покладено край гуннській експансії в Європі. Рештки розгромленої орди відкотилися до Східної Європи, де змішалися з болгарами — другою хвилею азійських кочовиків.

476 р. впала Західна Римська імперія, не витримавши натиску варварських племен. Було ліквідовано останній оплот рабовласництва в Європі. Натомість Східноримська імперія встояла і, поступово долаючи соціальну кризу, трансформувалася в ранньофеодальну державу, репрезентанта нової системи відносин. Але для цього були потрібні тривалий час і глибокі суспільні потрясіння, найконцентрованішим виявом яких стала бурхлива доба іконоборства. Лише на початку IX ст. процеси, що відбувалися в надрах візантійського суспільства, набули завершеного характеру.

Для східних слов'ян всі ці події мали істотне значення. Гуннська навала не зачепила основну частину їхніх земель. Більше того, є підстави твердити, що в період сутички гуннів з готами анти виступали союзниками перших [471, с. 25—26; 474]. Саме на післягуннський час припадає піднесення Антського царства. Розпочинався могутній рух слов'янських племен за Дунай, що незабаром призвело до тотальної слов'янізації балканських володінь Візантії [90; 184; 343; 346; 412; 889, 899 та ін.].

Ситуація докорінно змінилася після третьої хвилі азійських номадів — аварської, що з'явилася на східноєвропейському обрії у 558 р. Пройшовши через надчорноморський і нижньодунайський коридор, авари близько 568 р. утворили в Карпатській котловині своє

примітивне об'єднання державного типу — каганат. Відтоді починається період слов'яно-аварських воєн (568—635 рр.), що спричинилися до глибоких зрушень у загальнополітичній обстановці на сході Європи. Ці зміни фатально відбилися на ході соціального розвитку наших предків. Можна сказати: чим гунни були для готів, тим для слов'ян стали авари.

Внаслідок збройної конфронтації, що тривала понад 60 років, Антське об'єднання припинило своє існування. У 30-і роки VII ст. починає формуватися нове, могутніше і значно ширше політичне об'єднання — Русь. У 20—30-і роки VII ст. і на заході, на руїнах Склавінського царства, виникає нове політичне утворення — «держава Само» [841] (її східнослов'янський аналог з певною підставою можна було б назвати «державою Кия»). Пізніше це об'єднання трансформувалося у Великоморавське князівство.

Крах Римської імперії, головного оплоту раннього християнства, не міг не спричинитися до певного підриву позицій нової віри в очах язичеського світу. Соціальна система раннього середньовіччя, яка спиралася на позаекономічний примус і грубу військову силу, виробила й відповідний погляд на речі. Доктрина «правий той, хто сильніший» знаходила своєрідну інтерпретацію в сфері релігійно-культових уявлень. Бог, який виявився нездатним захистити своїх адептів від варварської навали, в очах тогочасної аудиторії не міг розраховувати на визнання і пістет. Потрібна була вишукана діалектика ранньої патристики, щоб якось нейтралізувати і подолати уразу від трагічного розвороту політичних подій великого переселення народів.

Тому цілком ймовірно, що наприкінці V, в VI та VII ст. християнство знаходило серед слов'ян (зокрема, східних) менше визнання, аніж в попередню епоху. В кожному разі серед численних відомостей про наших предків, які містяться в творах тогочасних візантійських письменників, згадки про поширення нової віри відсутні. Разом з тим було б прикрою помилкою розглядати антів і склавінів VI—VII ст. як класичних язичників.

Прокопій Кесарійський. До VI ст. належить твір грецького автора Прокопія Кесарійського (між 490 та 507 — після 562), що справедливо визнається за одне з найвидатніших джерел з ранньої історії слов'ян. Протягом тривалого часу Прокопій Кесарійський був секретарем візантійського полководця Велізарія, який керував воєнними заходами імперії на Балканах та в Італії. Таким чином, розповідь Прокопія є свідченням якщо не самовидця описуваних ним подій, то людини, що брала свої відомості з перших рук. Зокрема, зі слов'янами Прокопій, напевно, стикався безпосередньо. Тому його повідомлення про наших предків, їх релігійні уявлення заслуговують на особливу увагу.

Прокопій пише: «Вони (анти і склавіни.— *М. Б.*) вважають, що один тільки Бог, творець блискавиць, є володарем над усіма, і йому приносять в офіру биків та виконують інші священні обряди. Долі вони не знають і взагалі не визнають, що вона у відношенні до людей має будь-яку силу; і коли їм ось-ось загрожує смерть — чи то вра-

женим хворобою, чи то на війні потрапивши у скрутне становище,— вони дають обітницю, якщо врятуються, негайно скласти Богу жертву за свою душу. Уникнувши загибелі, вони офірують те, що обіцяли, і вірять, що порятунок куплений ціною тої жертви. Вони почитають річки і німф, і всякі інші божества, складають їм всім офіри і за допомогою цих жертв здійснюють гадання...» [Proc. BG., III, *14*, 23—24; див.: 512, с. 297].

Наведений уривок користується неабиякою популярністю серед дослідників [206, с. 121—123; 412, с. 304;; 524, с. 327; 584, с. 268 та ін.]. Жодних дискусій він не породив; всі коментатори певні, що йдеться про суто язичеські вірування. Бог-громовержець, звичайно, ототожнюється з давньоруським Перуном; про «німф» і «всякі інші божества» вже годі й говорити. Однак уважний аналіз Прокопієвої довідки примушує критично поставитися до поширеної точки зору.

По-перше, щодо міркування з приводу долі та її фатальної функції в житті людини. Передусім ця сентенція виглядає як докір слов'янам, що наївно вірять у здатність людини активно впливати на хід подій, незалежних від їхньої волі. Докір — з боку автора, що твердо стоїть на позиції передприречення, скажімо, грека язичеської доби, коли персоніфікована доля (Мойра, Ананке) посідала належне місце в загальній ідеологічній концепції. Проте Прокопій жив у VI ст., коли християнство не просто здобуло загальне визнання у візантійському суспільстві, а й було офіційною державною релігією, тому в устах православного християнина цитована заява неминуче набирає зовсім іншого сенсу.

Тут ми не будемо розглядати докладно надзвичайно складну проблему передприреченості в ранньохристиянській філософії. Ця ідея несумісна з головною християнською настановою —інтерпретацією земного існування людини як випробування перед вічним життям в потойбічному світі. Послідовне застосування тези про всемогутність бога, однак, тягло за собою певного роду збочення. Саме в V—VI ст. у середовищі ранньохристиянських ідеологів точилася досить гостра дискусія з цього приводу (полеміка Августина проти Пелагія та його послідовників). Щоправда, ці суперечки охопили переважно західні єпархії (Галія); православний Константинополь залишався на твердих позиціях індетермінізму та свободи волі (концепція Логоса).

Проблема передприречення (як вона стояла за часів Прокопія) мала специфічний зміст детермінованого нахилу до зла, тобто ізначальної приреченості тих або інших людей на вічні пекельні муки. Проблеми земного життя вона не торкалася.

Зрештою, думка про можливість людини якось вплинути на позицію вищого божества не чужа для християнства. Ідея жертви зазнала серйозної трансформації. Бо що таке молитва, як не своєрідна форма жертви? Широка практика офірування матеріальних благ «на церкву» — починаючи від скромної свічки перед образом і кінчаючи земельними бенефіціями — не тільки не засуджувалася, а навпаки, всіляко заохочувалася церковними ідеологами. Бог-жебрак перших

століть християнства поступово, але неухильно перевтілювався у бога-феодала, бога-багатія, бога-лихваря *.

Таким чином, Прокопій також не «знав долі» і не «визнавав, що вона у відношенні до людей має будь-яку силу». В цьому він був однодумцем антів і склавінів; отже, не для докору наводить він свою сентенцію. Не підлягає сумніву, що наш автор, людина добре освічена, знав уявлення греків дохристиянської доби, що і відбилося в коментованому фрагменті. В ньому підкреслюється відмінність слов'янських вірувань не від християнського вчення, а від класичного язичества.

По-друге, привертає увагу, що анти і склавіни визнавали всевладність «*одного* тільки бога» (курсив мій.— *М. Б.*). Отже, йдеться про якусь форму монотеїзму чи етнотеїзму. Звичайно, можна брати під сумнів точність виразу або ж обізнаність автора в деталях чужого віровчення, але так чи інакше коментований текст вимагає уточнення.

Якого кшталту монотеїзм міг сповідатися антами і склавінами? Іслам на той час взагалі ще не існувало. Іудаїзм утвердився в Хозарії через два століття після смерті Прокопія. Маніхейство, що виникло у III ст., являло собою не монотеїзм, а бінарну систему. Навряд чи Прокопій не згадав би поруч з богом світла й добра маніхейського бога зла. І вже зовсім дивно було б шукати у стародавніх слов'ян VI ст. будизм або якусь іншу східну релігію на кшталт конфуціанства або даосизму. Отже, єдиною альтернативою залишається припущення про якусь особливу систему, створену самими слов'янами.

Найправдоподібніше то була своєрідна контамінація християнства з місцевими язическими уявленнями. Навіть після остаточного утвердження православ'я у Київській Русі язичеські елементи злилися з християнським культом, утворивши своєрідний ідеологічний стовп.

По-третє, Прокопій згадує лише бога-громовержця, застосовуючи при цьому слово «один». Дослідники ототожнюють з ним Перуна. А куди ж у такому випадку поділися Дажбог, Велес, Стрибог, Сварог, Хорс та інші креатури слов'янського язичеського пантеону? Крім єдиного бога-громовержця Прокопію відомі лише русалки, лісовики та інша «нечисть», яка в народній демонології посідала нижчий ієрархічний ранг надприродного світу. Віра в цих персонажів «фольклорного язичества» проіснувала до наших днів, ані скільки не заперечуючи християнську догматику і прекрасно уживаючися з нею.

На півдні Східної Європи християнство почало поширюватися тоді, коли догматика нової віри ще не набула завершеного вигляду. До того ж навряд чи наших предків серйозно хвилювали складні

---

* Догмат про так звані «надлишкові діяння», що набув визнання в Західній церкві, перетворив християнського бога на своєрідного банкіра. Як відомо, торгівля індульгенціями протягом багатьох віків забезпечувала папському престолу величезні прибутки.

проблеми ранньої патристики на взірець тринітарної. Перед ранньослов'янським суспільством стояли зовсім інші проблеми, породжені процесом переходу від первіснообщинного ладу до класового суспільства.

Від V ст., у зв'язку з падінням Римської імперії, зв'язки східних слов'ян з пізньоантичною Ейкуменою були втрачені. Вплив християнства послабився; еволюція нової віри тут відбувалася незалежно від боротьби думок, яка точилася в рамках православного світу. Численні єресі, що змінювали одна одну, і так чи інакше провокували розвиток офіційно ствердженої концепції, в свою чергу породжували оригінальні концепції серед населення периферійних земель. У давніх слов'ян наслідком того процесу була поява своєрідної форми монотеїзму, що й знайшла своє відображення в творі Прокопія.

Звичайно, візантійський автор VI ст. вважав за еталон язичества віру греків античної доби в невблаганний рок. Релігія давніх слов'ян, що подібно до головної настанови християнства заперечувала послідовний детермінізм людської волі та поведінки і визнавала можливість активного впливу людини на трансцендентний хід подій, принципово різнилася від такого класичного уявлення. Водночас яскраві пережитки язичеських ідей (народна демонологія та жертвоприношення у відвертому, фізично-матеріалізованому вигляді) виключали можливість кваліфікувати таку релігію як християнську.

Легенда про Кия. Початок історії Русі як державного об'єднання південної частини східнослов'янських племен зв'язується з легендарною постаттю Кия. В «Повісті временних літ» вміщено переказ про заснування Києва трьома братами — Києм, Щеком, Хоривом та їхньою сестрою Либедю, дуже популярний в літературі [250, с. 7—8]. Цей переказ виявляє усі ознаки фольклорного оформлення і має позаісторичний характер. У ньому присутні такі мандрівні сюжети, як ідея «засновників», класична тріада (три брати), підкреслено увагу до топонімики тощо. З огляду на це в історіографії другої половини XIX — початку XX ст. набула поширення теорія «епонімного» або «етимологічного» міфу, за якою літописний переказ являв собою вигадку хроніста, який намагався пояснити виникнення назв київських урочищ. Певний час ця концепція була панівною; її підтримували С. М. Соловйов [634, с. 94], О. О. Шахматов [755, с. 477], М. Г. Петров [479, с. 2—3], Д. І. Багалій [43, с. 180], В. Базилевич [44, с. 45] та багато інших.

Однак вона була спростована археологічними дослідженнями. Розкопки Д. В. Мілєєва у 1908—1909 рр. виявили залишки городища, про яке йдеться у літописному переказі («Город Кия») [131, с. 140—141; 269, с. 93—97; 270; 271, с. 98 сл.; 272; 286, с. 184—185; 287, с. 27—28; 689, с. 46—47]. У довоєнні і післявоєнні роки трасу укріплень найдавнішого київського замку простежено докладніше (розкопки Т. М. Мовчанівського у 1936—1937 рр., М. К. Каргера у 1939 р. і П. П. Толочка в 1969—1970 рр.). З'ясовано, що «Город Кия» збудовано не пізніше VIII ст., а мабуть значно раніше. Таким чином відбувся рішучий поворот в бік визнання реальної історичної основи літописного оповідання, яке, на думку сучасних дослідників, являє

собою фольклорно осмислений спогад про спорудження першого Київського городища.

«Повість временних літ» повідомляє деякі важливі подробиці політичної біографії Кия, який князював «в роді своєму». Перебуваючи у Константинополі, він прийняв «велику честь від царя»; зробив спробу закріпитися в Нижньому Наддупав'ї і навіть збудував там опорний пункт — «градок Кисвець», але невдало — «не прийняли його» місцеві племена. Тому він мусив відійти до Середньої Наддніпрянщини, де заснував власну резиденцію — «Київ». Тут він і помер.

Широке коло паралелей міститься в джерелах, неоднакових за характером та походженням. Йдеться про давньоруський епос, західнослов'янські перекази, пам'ятки візантійської, вірменської, скандінавської, старонімецької літератури, твір готського письменника VI ст. Йордана та ін. [91, с. 87—110; 93, с. 79—83].

За змістом ці джерела поділяються на дві групи. В декотрих є відомості про Либідь та її братів (серед яких, однак, Кия не названо). Корені цього сюжету сягають другої половини IV ст. Інші повідомляють про цілком реальну діяльність історичного Кия (перша половина VII ст.). До останніх належать твори візантійської літератури, які становлять для нас найбільшу інформативну вартість, а також вірменський варіант київської легенди. Це — «Історія Тарона» — твір VIII ст. [1, с. 346; 227], що приписується двом авторам: Зенобу Глаку та Іоану Мамиконяну [248]. Вперше на збіг сюжету двох пам'яток звернув увагу М. Я. Марр [390; 391; с. 195—208; 392, с. 123; 393, с. 227—230, 271]; пізніше ця тема розроблена в творах інших учених [77; 88; 93, с. 85—88; 532, с. 26—28; 540; 544, с. 779—780].

У літературі визнано, що контакт Кия з грецьким імператором припадає на кінець VI — першу половину VII ст., в період активного руху слов'янских племен на Балкани [91, с. 80—102; 539, с. 90—97]. Початок цього руху, за свідченням візантійських джерел, припадає на перші роки врядування Юстиніана I (527—565) [Proc. Anecd. XVIII, *20*]. Б. О. Рибаков висловив думку, що саме цей імператор «з великою честю» приймав Кия [532, с. 34—35; 540, 544, с. 776—777]. Правда, останнім часом дослідник вважає за можливе датувати цю подію правлінням Анастасія [528; 539, с. 94].

Така точка зору, однак, викликає серйозні сумніви. Про Анастасія взагалі не може бути й мови, бо за його часів (491—518) Балканські війни ще не починалися і про наших предків візантійці практично нічого не знали. В період Юстиніана та його найближчих наступників слов'яни стикалися з греками переважно на полі бою *.

---

* Окремі невеликі загони антів і склавінів за Юстиніана I епізодично вступали на військову службу до греків. Так, Агатій Мірінейський засвідчує участь слав'янських загонів у воєнних діях візантійців проти персів у Закавказзі (в Колхиді) [Agath., III, *6—7*; див.: 9, с. 75]. За даними Прокопія [Proc. BG., I, *27*, 2; II, *26, 18—25;* III, *22, 3*; див.: 512, с. 156, 243—244, 319], анти і склавіни діяли у складі грецької армії проти готських військ в Італії тощо. Однак цього ще не досить, щоб приймати слов'янського володаря високого рангу (яким був Кий) «з великою честю» самим імператором.

Для серйозних дипломатичних контактів ще не було умов. Найімовірніше відносити перебування Кия при імператорському дворі до періоду аварських воєн, коли анти виступали союзниками візантійців (останнє підкреслено в джерелах) [Theophyl Sim., VIII, *5*, *13*; див.: 713, с. 180; Theophani, Chron; див.: 737, с. 58], тобто до другої половини VI або до початку VII ст. Саме на цей час припадають відомості візантійських джерел про літописного Кия: у другій редакції «Чудес Дмитра Солунського», у Феофана Ісповідника, у патріарха Нікіфора та у Іоана з Нікіу [91, с. 87—110].

У візантійських текстах Кий виступає під іменем Кувер. На переконливо аргументовану думку мовознавців [240, с. 36—37; 432 та ін.], слов'янське ім'я Кий в архетипі звучало як «Кув» (довге індоєвропейське «ū» на слов'янському мовному грунті дало тверде «ы») [563; 564; 565 та ін.]. Етимологічно це ім'я зв'язано з терміном «кувати» (слово «кий» в давньоруській мові означало «молот») [432; 641, с. 1416; 501, т. 2, с. 306]. Вірменський варіант легенди також зберіг давню форму імені героя з кореневим «у» (Ку-ар). Частка «-ар» («-ер») — словотворчий елемент для утворення іменників в суб'єктивному значенні (як в словах «пахар» від «пахати», «злидар» від «злидні» і т. п.). Закономірність його в нашому випадку підтверджена збігом вірменської та візантійської форм.

В літературі з приводу Кувера виникла плутанина, спровокована прикрим непорозумінням. У деяких текстах героя названо не Кувером, а Кувратом. Оскільки у VII ст. жив і діяв болгарський хан з таким іменем [Theoph. Chron.; див. 737, с. 60—61; Niceph. Hist. opusc.; див. 737, с. 162; 449], то коментатори проголосили Кувера болгарином, не враховуючи того, що відомості, наведені в джерелах, рішуче виключають подібне зіставлення. «Чудеса Дмитра Солунського» прямо засвідчують слов'янське походження персонажа [706, с. 614—615].

На підставі наведених джерел можна реконструювати реальну біографію історичного Кия. Він походив з тих слов'ян, які під тиском аварської навали змушені були перейти до області Срем (античний Сірмій), тобто до сучасної Хорватії. Константин Багрянородний, зокрема, пише про переселення східнослов'янського племені хорватів з Прикарпаття до того ж таки Сірмія [Const. Porph., AJ, 31; див.: 293, с. 292—294]. До свого переселення вони були в складі Полянської конфедерації [98, с. 135—148]. Отже, за походженням Кий був полянином, хоча й не середньодніпровським. Близько 634 р. він повстав проти аварів і залишивши Сірмій шукав підтримки у візантійського імператора Іраклія (610—641).

Кий одержав від імператора бенефіцій у Наддунайщині, на той час заселеній вже переважно слов'янами, і збудував там укріплений замок (град), який «Чудеса...» називають Керамісієвим табором, а літописи — Київцем. З часом у Кия виникає конфлікт з візантійською адміністрацією, зокрема щодо Солуні. В результаті він змушений був покинути Наддунав'я і зникає з обрію активної візантійської політики. Дальша його доля мало цікавила греків. Можливо, що Кий переселився до Середнього Наддніпров'я, де і заснував нову резиден-

цію — Київ, якому судилося стати столицею великої східнослов'янської держави.

Візантійські джерела наводять декотрі надзвичайно важливі відомості, що стосуються перебування слов'янського правителя у Константинополі в молоді роки, його навчання там, особистого приятелювання з Іраклієм, а також прийняття ним християнства. Так, автор VII ст. (сучасник описуваних подій) Іоан з Нікіу пише: «Куврат, князь гуннів * і небіж Орхана в юності був хрещений та виховувався в Константинополі в надрах християнства. Він виріс при царському дворі. Він був тісно зв'язаний дружбою з Іраклієм, після його смерті, як осипаний царськими милостями, виявляв відданну вдячність його дітям та дружині Мартині. Силою святого і животворного хрещення, ним прийнятого, він перемагав усіх варварів та язичників» [706, с. 661—662]. Безумовно, наведені відомості заслуговують на увагу.

Іраклій народився 575 р. Якщо Кий був його однолітком, то на момент повстання, дунайської епопеї та заснування Києва мав близько 60-ти років, тобто був уже досить літньою людиною. Навчання у Константинополі припадає на останнє десятиліття VI ст.— на часи імператора Маврикія (582—602), який приділяв велику увагу культурним справам (за його врядування Константинопольський університет переживав короткий час піднесення).

Нас цікавить свідчення Іоана (двічі повторене) про хрещення Кия-Кувера. Воно не здається неймовірним. Тривале перебування в православній країні, при дворі володаря, який звик вважати себе за лідера усього православного світу, навчання в учбовому закладі, що перебував під безпосередньою опікою церковної курії, не могло не вплинути на свідомість молодого Кия. Отже, його прилучення до православ'я здається не тільки можливим, а й закономірним актом.

Однак повне мовчання решти джерел з цього приводу не може не викликати настороженості. Відсутність жодного натяку на приналежність Кия до християнської церкви в літописних текстах, більше того, підкреслення (правда, в явно упереджених творах) язичества трьох братів-засновників можна пояснити порівняно пізньою тенденцією приписувати усю честь просвітництва Русі Аскольду або Володимиру Святому. Так само і мовчання решти візантійських джерел та «Історії Тарона». Надто лаконічний характер грецьких хронік та специфіка вірменської (скомпонованої з різноманітних уривків і відірваної від конкретних історичних реалій) закликає до обережності у висновках. Найдокладнішим є звідомлення в «Чудесах Дмитра Солунського», творі не так історичному, як житійному. Його автори навряд чи стали рекламувати належність варварів до православ'я, якщо врахувати, що вони входили в збройний конфлікт з християнами-греками і загрожували Солуні, протегованій Дмитром.

Проблема залишається відкритою і потребує дальшої джерелознавчої розробки, але за всякої умови свідчення Іоана Нікіуського заслуговує на увагу.

---

* «Гуннами» візантійські письменники нерідко називали слов'ян.

Хрещення Бравлина. Друга половина VII—VIII ст. в історії Візантійської імперії становить найбурхливіший і темний період. Глибока соціальна криза, що поставила країну перед перспективою тотального краху, не тільки мала пряме відношення до релігійно-церковних справ, а й набрала форми іконоборства, тобто суто ідеологічного руху. Глибинні суспільні процеси були завуальовані і закамуфльовані церковною політикою імператорів-єретиків (Лев III Ісаврин (717—741) та його наступники), що призвело до падіння морального авторитету константинопольської кафедри.

Для ідеологічного розвитку Північного Надчорномор'я міжусобна боротьба всередині візантійської церкви мала далекосяжне значення. Північно-Східний Крим перетворився на своєрідне місце заслання (або схованку?) для стійких прибічників православ'я. Ця область тоді перебувала під владою Хозарського каганату, відомого своєю релігійною терпимістю, і адміністративно виходила за межі візантійської юрисдикції. Тут знаходили притулок опальні та репресовані противники офіційно стверджуваної іконоборської доктрини. Останнє, звичайно, активно сприяло поширенню християнства (саме в його православній формі) серед місцевих племен.

В числі визначних діячів, які потрапили у цей глухий кут християнської Ойкумени, був Стефан Сурозький, прозваний Ісповідником. Факти його життя відомі дослідникам в дуже обмежених рамках [121, с. CCVIII—CCXVIII]. В 767 р. він зазнав репресій з боку імператора Константина Копроніма і, рятуючись від переслідувань, утік до Сурожа (сучасний Судак) в Тавриді. Через 20 років він у ранзі сурозького єпископа брав участь в VII (2-му Нікейському) соборі.

Одною із заслуг Стефана перед православною церквою названо його місіонерську діяльність, завдяки якій було навернено до християнства багато язичників. Така діяльність, за церковною легендою, продовжувалася й після його смерті. Серед подібних чудес «Житіє Стефана Сурозького» називає хрещення слов'янського (руського) князя Бравлина.

До нас дійшли дві редакції «Житія Стефана Сурозького» — коротка і поширена [125, с. 77—98]. Перша відома в грецькому оригіналі та давньоруському перекладі. Вона стисла, розповідь про посмертні чудеса святого (в тому числі й історія Бравлина) в ній відсутня. Поширена редакція збереглася тільки в давньоруському перекладі, виконаному в XVI ст. в ученому гуртку митрополита Макарія. Відсутність грецького оригіналу давала підстави заперечувати автентичність твору [887 та ін.]. Однак глибоке дослідження В. Г. Васильєвського [121; див. також 135; 869], підтверджене і розвинене радянськими вченими [169, с. 47—49; 190, с. 354; 333, с. 45—55; 381, с. 200—201; 466, с. 48; 508, с. 213; 509; 576, с. 25—30; 843, с. 136; 846, с. 152—153] переконливо довело достовірність втраченого оригіналу.

Епізод хрещення руського князя становить зміст спеціального параграфа: «О прихожденіи ратію к Сурожу князя Бравлина изъ Великого Новаграда». Наведемо його повністю: «По смерти же святаго мало лѣтъ миноу, пріиде рать велика роусскаа изъ Новаграда

князь Бравлинъ силенъ зѣло, плѣни отъ Корсоуня и до Корча, съ многою силою пріиде к Соурожу, за 10 дьній бишася злѣ межоу себе. И по 10 дьній вниде Бравлинъ, силою изломивъ жельзная врата, и вниде въ градъ, и земъ мечь свой. И впиде въ церковь въ святую Софію, и разбивъ двери и вниде идѣже гробъ святаго, а на гробѣ царьское одѣало и жемчюгь, и злато, и камень драгый, и кандила злата, и съсудовъ златыхъ много, все пограбиша. И в томъ часѣ разболѣся, обратися лице его пазадъ, и лежа пѣны точаше, възпи глаголя: «Великъ человѣкъ святъ есть, иже зде, и оудари мя по лицу, и обратися лице мое назадъ». И рече князь боляромъ своимъ: «Обратите все назадъ, что есте взяли». Они же възвратиша все, и хотѣша и князя пояти оттуду. Князь же възпи, глаголя: «Не дѣите мене да лежу, изламати бо мя хощетъ единъ старъ святъ моужь, притисну мя, и душа ми изити хощетъ». И рече имъ: «Скоро виженѣте рать изъ града сего, да не възметь ничтоже рать». И излѣзе изъ града, и еще не въстаняше, дондеже пакы рече князь боляромъ: «Сіи възвратите все, елико пограбихомъ священныя съсоуды церковныя в Корсоуни и в Керчи и вездѣ. И принесите сѣмо все, и положите на гробѣ Стефановѣ». Они же възвратиша все, и ничтоже себѣ на оставиша, но все принесоша и положиша при гробъ святаго Стефана. И пакы въ ужасѣ, рече святый Стефанъ къ князю: «Аще не крестишися въ церкви моей, не възвратишися и не изыдеши отсюдоу». И възпи князь глаголя: «Да пріидоуть попове и крестят мя, аще въстану и лице мое обратится, крещуся». І пріидоша попове, и Филаретъ архіепископъ, и молитву сътвориша надъ кпяземъ. И крестиша его въ имя Отца и Сына и Святаго Духа. И обратися лице его пакы. Крестиша же ся и боляре вси, но еще шіа его боляше. Попове же рекоша князю: «Обѣщайся Богоу, елико отъ Корсуня до Корча что еси взялъ плѣнникы моужи и жены и дѣти, повели възвратити вся». Тогда князь повелѣ всѣмъ своимь вся отпустиша каждо въ свояси. За недѣлю же не изиде изъ церкви, донелиже даръ даде великъ святомоу Стефану, и градъ, и люди, и поповъ почтивъ отъиде. И то слышавше иніи ратніи и не смѣаху наити, аще ли кто наидяше, то посрамленъ отхождааше» [125, с. 95—96].

Звичайно, наведений уривок демонструє всі найбапальніші ознаки житійної деформації, але сам факт воєнної експедиції руського князя навряд чи може бути заперечений: подібні агіографічні перекази завжди спираються на реальні факти, хоча й піддають їх певній обробці. Мотив несподіваної хвороби і чудесного зцілення можливо є наслідком церковної інтерпретації аж ніяк не фантастичних подій. Медично точний опис хвороби (епілептичний припадок) примушує думати, що вона не вигадана і описаний інцидент справді мав місце.

За твердженням Житія похід Бравлина відбувся незабаром після смерті святого («мало літ минуло»). На жаль, точного часу його кончини ми не знаємо. Виходячи з дати народження (700—701 рр.), можна твердити, що сталася вона ще до кінця VIII ст. Отже, до Криму Стефан потрапив літньою людиною, а у 2-му Нікейському соборі брав участь в глибокій старості. Таким чином, найправдоподіб-

ніше, Русь напала на Сурож на початку IX, можливо, наприкінці VIII ст. На той час вона стояла на порозі свого піднесення.

Проникнення східних слов'ян в Тавриду почалося ще в перші століття нової ери, що засвідчено матеріалами черняхівської культури, знайденими під час розкопок кримських некрополів того часу (могильники Інкерманський, Чорноріченський, Харакс тощо) [130; 620; 621 та ін.]. Ім'я «ант» (αντας λαλι (ον) або ος) вміщене в одному з боспорських написів III ст. [IOSPE, II, N 29] чимало дослідників вважають першою хронологічною згадкою етноніма «анти» та свідченням помітної ролі, яку на той час вихідці з слов'янських земель відігравали в суспільному житті Східного Криму [68, с. 140; 382, с. 36; 488; 524, с. 319].

У VII—VIII ст. підвищується активність слов'янських переселенців до Криму. Ще в передвоєнні часи Н. С. Барсамов звернув увагу на наявність інтенсивного слов'янського матеріалу в культурних шарах Тепсенського городища в Коктебелі, розташованого в 25 км (одноденний перехід) від Сурожа [48]. Незважаючи на скептичну позицію І. І. Ляпушкіна [370, 371] і деяких інших археологів [21, с. 237; 30; 407; 788, с. 40—41], висновок Н. С. Барсамова було підтверджено не тільки новими дослідженнями на Тепсені (В. П. Бабенчиков) [41; 42; 631, с. 70—87; 762, с. 154—155], а й матеріалами розкопок на Керченському п-ові (Тиритака, Ілурат) [166; 168; 167; 291; 394], в Пантикапеї, що наприкінці I тис. н. е. став слов'янським м. Корчевим [549; 786, с. 494—501]. Як відомо, слов'янська міграція охопила й азійський бік протоки (давньоруська Тмутаракань) [257, с. 275; 383; 533; 534; 539, с. 289; 549].

Дискусія про час виникнення давньоруської Тмутарокані, розпочата в радянській історіографії у 40-і та 50-і роки [414; 431; 788], заплутала досить ясну справу, бо підмінила одне питання іншим. Предметом обговорення став час утворення Тмутараканського князівства та його переходу під київську зверхність, що, напевно, сталося за Володимира Святославича, причому, ймовірно, наприкінці його врядування, тобто вже в XI ст. Однак звідси не випливає, що початок слов'янського заселення Східного Криму і Тамані припадає саме на цей час. Розпочалося воно набагато раніше і виникнення тут давньоруського князівства було підготовлено тривалим процесом попередньої колонізації [541]. Найактивніше слов'янізація Східного Криму і Таманського п-ова відбувалася після повстання Іоана Готського [123], громадянської війни в Хазарії, спровокованої реформами царя Обадії [21, с. 324], та втрати каганатом позицій у Надчорномор'ї та Надазов'ї.

Йдеться про час існування давньоруської Арсанії [444, с. 408—419], тобто про кінець VIII — початок IX ст.— на який припадає експедиція Бравлина. Пізніше, в середині IX ст., Надазовська Русь, очевидно, потрапляє під владу Києва.

Ім'я руського князя, безумовно, слов'янське. Титул «князь», звичайно, є пізнім елементом, що цілком залишається на совісті перекладачів XVI ст. Який термін стояв у грецькому оригіналі та був витлумачений книжниками Івана Грозного за допомогою звичного

для них слова — можемо тільки догадуватися. Найімовірніше, то було слово «Αρχον», яким греки X—XI ст. позначали давньоруських володарів. Реальним титулом Бравлина слово «князь» бути не могло, бо в мовний ужиток Русі воно увійшло тільки після перевороту 882 р. і утвердження в Києві норманської династії Рюриковичів.

Пізнім елементом, внесеним книжниками XVI ст., є й назва міста, звідки прибув житійний «князь» — «Великий Новгород». Асоціація з «Господином Великим Новгородом» над Волховом виникає цілком природно і сама по собі вже є переконливим спростуванням. Волховський Новгород на рубежу VIII—IX ст. ще не існував; його закладено майже століттям пізніше — 873 р. [250, с. 14]. Втім, інтерполяцією, можливо, є тільки епітет «Великий», доданий перекладачами до добре знайомої назви з міркувань історичної умовності. «Новгородів» («нових городів») на Русі було безліч, в тому числі й в ранній період її існування. Далеко не всі назви тих часів дожили до наших днів, і не всі вони були своєчасно фіксовані писемними джерелами.

Поширення християнства у Східній Слов'янщині на рубежу VIII—IX ст. набувало значення найгострішої та найактуальнішої проблеми. Нова віра упевнено і активно торувала собі шлях, здобувши в Русі солідну підтримку. На порядку денному стояла офіційна християнізація Русі.

Розділ II

ПЕРШЕ (АСКОЛЬДОВЕ) ХРЕЩЕННЯ РУСІ

*

Відома теза про запровадження християнства на Русі Володимиром Святим наприкінці X ст., освячена авторитетом православної церкви, набула значення догмату, що не підлягав ані обговоренню, ані сумніву. Перша християнізація Русі за часів Аскольда і патріарха Фотія виявилася завуальованою, відсунутою на задній план історичного процесу.

«Змова мовчання». В іноземних джерелах відсутні відомості щодо хрещення Русі близько 988 р. У 1888 р., в зв'язку із 900-річчям Володимирова хрещення, Ф. Фортинський здійснив спеціальне дослідження, відшукуючи найменші сліди і натяки в європейських хроніках і документах [717]. Наслідок був приголомшуючий: в жодному тексті не знайшлося ніяких відомостей щодо християнізації Русі наприкінці X ст. Ані польські, чеські, угорські та німецькі джерела —не кажучи вже про італійські, французькі або англійські — не згадують цієї події. Єдиний виняток — Титмар Мерзебургзький, але й він називає тільки особисте хрещення великого князя у зв'язку з його одруженням, нічого не говорячи про навернення країни чи народу.

Ще дивовижнішим є мовчання православних джерел, насамперед візантійських та болгарських. Ідейно-політичний момент в цьому випадку здається найважливішим. Хрещення Володимира було справою Константинопольської патріархії, проте жодна грецька хроніка кінця X—XI ст. нічого не повідомляє про цю подію. В писемних джерелах (Лев Диякон, Михайло Пселл, Скилиця-Кедрин, Зонара та ін.) знаходимо відомості про падіння Херсонеса, угоду Володимира Святославича з імператором Василем II, одруження київського князя з принцесою Ганною, участь руського експедиційного корпуса у міжусобній боротьбі за константинопольський престол [127, с. 90—100; 118, с. 196—210], але жодного натяку на хрещення Володимира та його країни.

Аналогічна картина простежується й у східних джерелах, що вважають Русь IX—X ст. християнською країною. Виняток становлять твори Ях'ї Антіохійського (або Олександрійського *) та його компіляторів. В своїй хроніці, що дійшла до нас, Ях'я пише про хрещення

* Ях'я першу частину життя провів у Олександрії, а близько 1014—1015 рр. переїхав до Антіохії, де й заверишив свою історичну працю.

київського «царя і всіх, кого охоплювали його землі» [561, с. 24]. Це повідомлення дослівно повторено істориком ал-Мекином, що жив у XIII ст., і в скороченому вигляді Ібн-ат-Атиром —багдадським астрономом (кінець XII — початок XIII ст.) [127, с. 81]. Текстуальні збіги незаперечно свідчать про запозичення готового тексту і тим позбавляють обох компіляторів самостійного джерелознавчого значення.

Ях'ю вважають сучасником Володимира Святославича, але це не зовсім точно. Він дійсно народився наприкінці X ст., але свою хроніку (принаймні, той варіант, що є в нашому розпорядженні *) писав у середині XI ст. в 60-і роки [561, с. 53—55], тобто наприкінці правління Ярослава Мудрого та за його наступників. На той час «Володимирова легенда», тобто версія про початкове хрещення Русі близько 988 р., уже існувала, і, отже, могла вплинути на антіохійського хроніста. Тому не можемо протиставляти повідомлення Ях'ї іншим джерелам, а тим більше робити з цього будь-які далекосяжні висновки.

Так само не варто переоцінювати повідомлення вірменського хроніста кінця X — початку XI ст. Асохика (Степаноса Таронського) про те, що «рузи прийняли Христа» близько того часу, коли руський експедиційний корпус прибув до Константинополя [118, с. 200—201]. Вираз, застосований істориком, неясний. Часом його намагаються трактувати в тому розумінні, що йдеться про хрещення всієї Русі, але це не випливає з текста. Ймовірніше йдеться про хрещення самого Володимира та його найближчого оточення. В кожному разі цього повідомлення мало аби базувати на ньому відповідальну історичну концепцію.

Відсутність в іноземних джерелах відомостей про Володимирове хрещення Русі пояснюється тим, що вперше офіційний акт запровадження християнства у Київській державі відбувся у 860 р., за Аскольда. І хоча після вбивства останнього у 882 р. християнство втратило значення державної релігії, в очах Ейкумени Русь залишалася християнською країною. Тимчасова втрата новою вірою своїх позицій не могла розхитати загальноприйняте уявлення, а навернення Володимира остаточно вирішило суперечку між двома релігійними системами на користь християнства.

Давньоруський феодалізм. Середина IX ст. була в історії Русі поворотним моментом. Саме в цей час завершується складний і тривалий процес формування феодалізму у східних слов'ян і давньоруської держави.

Проблемі походження давньоруського феодалізму присвячена велика кількість досліджень. До середини 30-х років панування феодальних відносин у Київській державі вважалося проблематичним. Декотрі дослідники (І. Смірнов, Б. Тихомиров, А. Шестаков, І. Кузнецов та ін.) вважали початкову Русь рабовласницьким суспільством [622, 623, 670 та ін.]. Після 30-х років цей погляд було спростовано,

* За свідченням самого Ях'ї він двічі переробляв свою працю, доповнюючи і виправляючи її текст.

хоча і в наш час він має своїх прибічників (В. Горемикіна [183], почасти — В. Фроянов [720; 721]).

Те, що Київська Русь мала феодальний характер, переконливо доведено працями Б. Грекова [187, 189; 190, 191, 193; 192; 194; 196; 198—200], М. Бахрушина [54; 55; 53], С. Юшкова [774—780], Н. Рубинштейна [567], В. Пархоменка [456—458; 462] та ін. Дискусійним, однак, лишалося питання про час формування феодалізму в Давньоруській державі. Тривалий час дослідники поділяли розвиток Київської Русі на два періоди — дофеодальний (IX—X ст.) та феодальний (XI—XII ст.) [775; 776].

Успіхи археології примусили рішуче переглянути звичну схему. На основі виявлених матеріалів було доведено, що розклад первісно-общинного ладу у східних слов'ян відбувся значно раніше, ніж це було прийнято вважати. У 1950 р. в радянській літературі визнано феодальний характер Київської Русі від самого її виникнення [220; 446, 467], хоча й досі деякі дослідники намагаються відстоювати концепцію про дофеодальний період Русі в рамках IX—X ст. [582, 720, 721].

Хибним в «дофеодальній» концепції (в її сучасній інтерпретації) є відсутність чіткого розуміння самої суті феодалізму як способу виробництва. Головною теоретичною помилкою є тенденція ототожнювати загальне поняття феодалізму з якоюсь конкретною його формою (вотчиною або сеньйоріальною системою землеволодіння, кріпацтвом і т. п.). Вважаємо за потрібне викласти власне розуміння цієї проблеми, аби уникнути прикрих quid pro quo.

Основу феодального способу виробництва становить феодальна власність на землю. Однією з характерних особливостей феодальної економіки є незбіг земельної власності і володіння землею [283, с. 157—181]. Один і той же клапоть землі становить власність однієї людини, але перебуває у володінні іншої, тобто утворюється складна ієрархія, нижній щабель якої займають безпосередні виробники (феодально залежні селяни), а нагорі — вищий володар (великий князь, король, імператор).

За феодалізму експлуатований продуцент мав дрібне господарство, з якого існував. Саме в цьому (а не в юридичному становищі) полягала його відмінність від раба, що не мав ніякого майна, працював на володаря та існував за рахунок останнього. Але земля, якою користувався феодально залежний селянин, становила власність феодала; за це визискувач вимагав від свого підданця виконання певних повинностей. Наявність у продуцента власного господарства робила його економічно незалежним від господаря. Тому для забезпечення зиску феодал змушений був вдаватися до прямого насильства. Як підкреслював В. І. Ленін, цей примус міг мати різну форму — від кріпацького стану до станової неповноправності селянина [Ленін В. І., ПЗТ, т. 3, с. 177].

Головною формою визиску на Русі була продуктова рента, а не відробітки, як на Заході, у Франкській державі. Наша країна переходила до феодалізму не від рабовласництва, а від первісно-общинного ладу. Попередником феодала тут був не рабовласник-латифундист,

що мав добре організоване господарство, а колишній общинний староста, що звик живитися за рахунок всієї общини. З другого боку, феодально залежним продуцентом ставав не колишній раб, начисто позбавлений засобів виробництва, а вільний общинник, який володів земельним наділом, мав свій двір, необхідні знаряддя праці тощо. Таким чином, відробіткова рента на Русі не мала належного економічного грунту. Відчуження молодим феодальним класом додаткової праці селян здійснювалося у вигляді додаткового продукту, створюваного в рамках дрібного селянського господарства. Ця форма експлуатації відома в джерелах під назвою данини [101; 217; 219; 220; 517; 733].

На середину IX ст. феодальний лад у давньоруській державі вже в основному сформувався. Саме в цей час виникають дружинні некрополі, в яких поховано представників щойно народженого лицарського стану. Такі некрополі добре досліджені в Києві [179; 271], Чернігові [531; 573; 574], Шостовиці [70; 71; 72; 645; 646], Гніздові під Смоленськом [3; 4; 5; 31; 112; 597] і т. д. На Руській рівнині з'являються численні городища-замки — осередки феодального панування. Вони становлять специфічну рису феодальної країни [218; 703]. Недарма скандінавські вікінги називали Русь «Гардарики» — «країною городів». Звичайно, термін має на увазі не міста в сучасному розумінні, а саме «городи» — укріплені поселення. Отже, археологічні матеріали IX—X ст. наочно відбивають наявність сформованого класу феодалів, що певним чином допомагає правильно зрозуміти писемні джерела.

Київська Русь за Аскольда. Виникнення давньоруської держави було безпосередньо зв'язане з перемогою феодальних відносин. Хронологія цього процесу досить точно збігається з часом формування феодалізму у східних слов'ян: він охоплює майже все I тис. н. е. і завершується на середину IX ст. Правління Аскольда (загинув у 882 р.) становить справді блискучу сторінку в історії ранньої Русі, коли молода держава вийшла на світову арену, здобувши загальне визнання і ствердивши себе як невід'ємну частку середньовічної Ойкумени. Титул кагана, прийнятий Аскольдом, дорівнював імператорському (царському) і був перекопливим виявом політичної претензійності київського володаря.

До часів Аскольда належать повідомлення арабських письменників про три центри Русі (або, за А. Новосельцевим, про три групи русів) [444, с. 408]. Це автори так званої групи ал-Балхі: ал-Істахрі, Ібн-Хаукаль, анонімна книга «Худуд-ал-Алам», а також значно пізніший твір Ідрісі. За свідченням цих джерел, в середині або на початку другої половини IX ст. в Східній Європі існували три об'єднання східнослов'янських племен — Куявія, Славія та Арсанія (чи Артанія). Локалізацію цих об'єднань можна вважати з'ясованою — попри численні гіпотези (часом досить фантастичні), висловлені в літературі.

Куявія — це Київська Русь, тобто держава Аскольда. Вона охоплювала південну групу східнослов'янських племен з центром у Києві. Головне територіальне ядро утворювала Середня Наддні-

пряницина — за термінологією А. Насонова та Б. Рибакова, початкова Русь, або ж «Русь у вузькому значенні слова» [430; 530; 679]. Її містами, крім Києва, були Чернігів та Переяслав.

Славія — об'єднання північної частини східнослов'янських і деяких неслов'янських племен з центром в Ладозі — майбутня Новгородська Русь.

Серйозні суперечки викликає Арсанія, але більшість дослідників визнають, що вона локалізується на південному сході нашої країни — в області Надазов'я, Східного Криму та Північного Кавказу. Це так звана Азовська, або Чорноморська чи Тмутараканська Русь [268]. На початку третьої чверті IX ст. вона, очевидно, входить до сфери політичного впливу Києва. Пізніше тут формувалося Тмутараканське князівство, що в певні періоди відігравало помітну роль в житті давньоруської держави [382; 431; 458; 461; 462; 777 та ін.].

За Аскольда до складу Київської Русі входили землі полян, деревлян, дреговичів та південно-західної частини сіверян (з містом Черніговом). Славія включала територію ільменських словенів, чуді, весі та мері. Між обома об'єднаннями лежала область кривичів, що до 872 р. зберігала незалежність. Землі в'ятичів, радимичів та більшої частини сіверян ще у VIII ст. були захоплені хазарами і перебували під зверхністю каганату.

Головні інтереси Аскольдової Русі охоплювали південь та південний схід. Її приваблювали багаті й сильні держави — Хазарія, Болгарія, Візантія, кавказькі країни — Грузія, Вірменія, Албанія (Азербайджан), навіть віддалений Багдад. З ними вона підтримувала активні торговельні та політичні зв'язки.

З Хазарією, яка у IX ст. почала занепадати, Аскольд підтримував мирні стосунки. Не становлячи серйозної загрози для молодої Київської держави, каганат, одначе, був ще досить міцним заслоном проти кочових племен Сходу. Лояльними (навіть союзницькими) були відносини Русі з мадярами, які у першій половині і середині IX ст. утворили політичне об'єднання в басейні Дону — Леведію. Змушені відійти під тиском печенігів до Нижнього Наддніпров'я (Ателькузу) [763], вони перейшли під київський протекторат. Володар мадярів Олмош (батько знаменитого Арпада) був спільником і, здається, особистим другом Аскольда [384].

Інтереси забезпечення східного тилу спонукали київського кагана утримуватися від будь-яких конфліктів з Хазарією. Напевно тому він не ставив перед собою мету про визволення і приручення до Русі в'ятичів, радимичів та сіверян, які лишалися в складі каганату аж до захоплення Києва Олегом в 882 р. Натомість Аскольд був зацікавлений землями Східного Криму та Надкубання (Арсанія), які мали стати плацдармом для активних дій проти Закавказзя та прикаспійських володінь Халіфату. Зокрема, в арабських джерелах (ал-Якубі) є відомості про допомогу проти арабської навали, подану «царем слов'ян» («сахіб ас-Сакаліба») — разом з хазарським каганом і грецьким імператором — племенам Кахетії («санарійцям») [444, с. 371—372; 842, с. 263]. Відомий також похід Аскольдової дружини на Абесгун (південне узбережжя Каспію), про яке повідомляє пер-

ський хроніст Ібн-Ісфендіяр, що базувався, очевидно, на відомостях сучасника подій ат-Табарі [444, с. 362].

Головною і найвизначнішою зовнішньополітичною акцією Аскольда були походи проти Візантії та договори, укладені з нею [86; 96; 333, с. 57—90; 466, с. 59—60; 575, с. 48—82; 885, 887].

Щодо питання, скільки було походів, і коли саме вони відбулися, в літературі немає певності. Традиційно прийнято вважати, що реально мав місце лише один похід, який суперечливо описаний в різних документах [333, с. 57—76; 347, с. 229; 466, с. 59—60; 575, с. 61; 576, с. 48]. У 1963 р. Б. О. Рибаков на підставі уважного вивчення й порівняння джерел дійшов обгрунтованого висновку про багатократність аскольдових акцій проти Візантії [532, с. 165—169; 544, с. 802—810]. Не вдаючися до детального аналізу наявних свідчень, спробуємо відтворити події.

У 860 р., за імператора Михайла III, Русь раптово напала на Константинополь, що закінчилося гучною перемогою київського кагана. Джерела нічого не повідомляють про укладання в тому році договору, але якась угода була досягнута, хоча можливо й не мала юридичного оформлення у вигляді писаного документа. Неважко здогадатися і про її зміст: Візантія відкупилася від небезпечного ворога контрибуцією і даниною [575, с. 45; 576, с. 59]. Головний політичний сенс походу полягав, однак, не в суто матеріальному зиску. Найбільшим досягненням Аскольда було дипломатичне визнання Русі як великої держави і достойного контрагента Візантії [575]. Цим походом Київська Русь ствердила свою міжнародну позицію в системі Ейкумени.

Другий похід, ймовірно, відбувся близько 863 р. [86, с. 291—295]. Грецькі джерела (Микита Пафлагонський) відзначають напад Русі на Принцеві о-ви у Мармуровому морі [Nic. Panh., s. 50—57]. Через три роки відбувся новий похід, який, однак, закінчився трагічно для Русі. Несподівана буря розкидала київський флот і кампанія обернулася фатальною поразкою. «И бысть въ Кіевѣ плачь велій»,— констатує давній літописець під наступним 867 р. [440, с. 9].

У 874 р. Аскольд організував четвертий похід, який мав позитивні наслідки. До рішучої битви, правда, не дійшло, оскільки імператор Василь I Македонин поспішив укласти з київським каганом мирну угоду. На цей раз договір оформлено з дотриманням усіх необхідних формальностей. Сам факт підписання угоди чітко відзначений в джерелах — як візантійських (Константин Багрянородний та ін.) [Const. Porph. BM., p. XCXII], так і в давньоруських (зокрема, в Никонівському літопису) [440, с. 13].

Успішні походи проти Візантійської імперії показали, що Русь входить до наймогутніших держав середньовічної Європи і ствердили її міжнародний авторитет.

Серед реальних наслідків Аскольдових походів на Візантію і укладених з імперією договорів одним з найважливіших і найдалекосяжніших, поза сумнівом, було запровадження на Русі християнства. Цей акт, підготовлений багатовіковою історією просякнення нової віри в середовище східнослов'янського суспільства, мав значний

вплив на історичний розвиток наших предків, причому не лише в сфері ідеологічного життя.

Аскольдове хрещення в історіографії. Цей факт не дуже популярний в історіографії, що звикла відносити християнізацію нашої країни до 988 р. Правда, достовірність самої події не викликала сумніву і не заперечувалася в літературі. Але її значення для розвитку Русі надто применшувалося й затушковувалося. З цього приводу висловлено дві гіпотези, одна з яких набула широкого визнання в дореволюційній історіографії, а друга — в радянській.

В старій науці твердилося, що у 60-ті роки IX ст. (від уточнення дати поки що утримаємося) хрестилася не та Русь, яку наприкінці X ст. просвітив Володимир Святий, тобто не Київська, а Чорноморська, Азовська або Тмутараканська. Цей погляд відстоювали або підтримували А. Л. Шлецер [758, ч. II, с. 257], Ф. К. Брун [105, с. 204], Д. І. Іловайський [246, с. 243; 245, с. 13], Є. Є. Голубинський [180, с. 35—52], Д. І. Багалій [43, с. 210], В. А. Пархоменко [458, с. 62—74], Н. Полонська [495, с. 32—80] та ін.

Ця гіпотеза не підтвердилася і була відкинута радянською наукою. В енцикліці Фотія (головному джерелі, що є у нашому розпорядженні) підкреслено, що у 60-ті роки IX ст. хрестилася саме та Русь, яка загрожувала Константинополю, тобто Аскольдова або Київська Русь. Те ж саме — у вітчизняних джерелах, в літописах Никонівському, Густинському, в київському Синопсисі, у працях В. Н. Татіщева тощо. Тмутараканська або Чорноморсько-Азовська Русь (Арсанія арабських джерел) не становила собою визначної політичної сили і, отже, не відповідала Фотієвій характеристиці.

Тому в радянській історіографії набула поширення точка зору, яку можна назвати «станową». Її сенс полягає в тому, що у 60-і роки IX ст. хрестилася не вся Київська Русь, не народ, не держава і не країна, а лише певна частина суспільної верхівки на чолі з київським князем (каганом). Держава ж в цілому продовжувала залишатися язическою, що й визначало її ідеологічний статус. Цієї концепції дотримувалися Б. Д. Греков [190, с. 380—381], В. В. Мавродін [381, с. 322], М. В. Левченко [333, с. 88], М. Ф. Лавров [321, с. 68], В. Т. Пашуто [466, с. 60], Г. Г. Литаврин [347, с. 229, 235] та ін.

Дехто з дослідників уточнює думку щодо соціальної природи наверненої еліти. Так, В. В. Мавродін писав про хрещення «частини дружинників-русів, а може й купців» [381, с. 322]. Б. Я. Рамм вважав, що поширення християнства у другій половині IX—X ст. охопило насамперед частину «князівсько-дружинної верхівки» і, можливо, «частину багатого купецтва» [516, с. 28]. Б. О. Рибаков писав про прийняття християнства «частиною руських дружин у IX ст.» [544, с. 821] і т. п.

Процес християнізації Русі (як і всякої іншої країни) був складним і тривалим. Далеко не одразу нова релігія була сприйнята народом і подолала старе, віджиле поганство. Ще у XII ст. на Русі існували кутки, куди офіційно стверджена віра ще не пробила собі шлях. Проблема «двовір'я», яке побито існувало на Русі майже до самої Батиєвої навали [111, с. 86 та наст.], потребує спеціального роз-

гляду. Однак не підлягає сумніву, що остаточне проголошення християнства державною релігією у 988 р. не одразу спричинилося до ліквідації язичеських пережитків.

Суть пропонованої нами постановки питання зводиться до того, коли саме Русь офіційно стала християнською державою; коли вкорінилася грецька віра, набувши необхідних організаційних форм; коли, нарешті, була створена руська (або київська) єпархія. Наявність (навіть значної кількісно) язичеської верстви серед населення багатоетнічної країни не має принципового значення для позитивної або негативної відповіді на поставлені питання.

На нашу думку, Аскольдове хрещення передбачало хрещення всієї Русі — принаймні формальне. Одне з двох: або київський каган мав досить сили й авторитету для забезпечення новій релігії панівного становища в країні, або ж він мав зникнути з політичної арени, оскільки язичеська частина населення навряд чи погодилася б терпіти на престолі адепта грецької віри. Забігаючи наперед, відзначимо, що й загибеллю своєю Аскольд, найправдоподібніше, завдячував наявністю в Києві ще досить сильної антихристиянської опозиції.

Серед радянських дослідників найбільш правильно проблему Аскольдового хрещення тлумачить Б. О. Рибаков, який вважає, що християнами в середині IX ст. стали переважно представники давньоруської соціальної еліти. Самий акт хрещення розглядається ним на загальнодержавному тлі як такий, що мав безпосереднє значення для дальшого розвитку Русі в цілому. Ще у 1958 р. Б. О. Рибаков визнав акт хрещення кульмінаційним пунктом в історії Аскольдової держави [544, с. 816—821]. «Редактор «Повісті временних літ»,— писав він,— з якихось міркувань приховав від нас цю подію (може тому, що в договорах Олега з греками не згадується про християнство) і приписав хрещення Русі князю Володимиру Святославичу (988 р.). При цьому літописна розповідь вступила в протиріччя із включеним до літопису текстом договору 944 р., де прямо говориться про християнську Русь та про церкву св. Іллі в Києві» [544, с. 816].

Далі Б. О. Рибаков звертає увагу на повідомлення «Паннонської легенди» (поширена редакція «Житія Кирила») про давньоруський переклад біблійних книг та на численні зауваження з того приводу, наявні в слов'янській літературній традиції [544, с. 817—818]. «Дуже дивно,— констатує він,— що в редакції «Повісті временних літ» 1118 р. немає жодного слова про «руські письмена», хоча джерела, які містять херсонський епізод, були в руках автора. Очевидно, ця оповідка про доварязьких русів у Херсонесі не вкладалася в концепцію редактора-порманіста і була викинута з «Сказанія про грамоту словенську» [544, с. 818]. Посилаючись на Фотія, Константина Багрянородного та на деякі вітчизняні джерела (Никонівський літопис, хронографи, праці В. Н. Татіщева та ін.), Б. О. Рибаков упевнено стверджує існування Руської митрополії, створеної за часів Аскольда [544, с. 820].

У 1963 р. ця концепція знайшла завершене формулювання. Б. О. Рибаков твердить, що в першій редакції «Повісті временних літ» прилучення Русі до християнства було віднесено до середини

IX ст. Дослідник вважає, що то був центральний елемент усієї концепції твору, рішуче деформованої пізнішими редакторами. «Виклад ведеться з середини, початок найважливіших подій залишився за рамками текста: «...Словеном бо живущем крещеном...» А хто і коли їх хрестив? Невже це було байдуже для києво-печерського історика? Невже він міг обійти мовчанням питання про «руські письмена», знайдені Кирилом в Херсонесі, невже він не знав того, що руси вперше хрестилися за патріарха Фотія у 860-і роки? ...Найважливіші для середньовічного історика питання — як і коли склалася та або інша держава, коли і як з'явилося там християнство й писемність,— всі ці питання лишилися без відповіді. ...Чиясь рука вилучила з «Повісті временних літ» найбільш цікаві сторінки» [532, с. 246—248].

Винуватцем фальсифікації вважається Мстислав Володимирович, автор або натхненник третьої редакції «Повісті временних літ», виконаної близько 1118 р. Саме тоді «з рукопису Нестора зникли всі відомості про християнство русів у 860—870-х роках за патріархів Фотія та Ігнатія, які повинні були в його оповіданні кореспондувати з переказами про християнство в Моравії та Болгарії. На їх місце висунулося хрещення Русі рівноапостольним Володимиром, тезком Володимира Мономаха, а першими християнами до загального хрещення названо варягів» [532, с. 299].

На жаль, наведена концепція, попри її очевидну справедливість не знайшла дальшої розробки в радянській літературі. Більше того, в найновішому компендії, присвяченому Київській Русі, Б. О. Рибаков утримувався від викладу власних, заявлених в друку поглядів, обмежившись лише однією фразою: «Перші відомості про християнство у русів припадають на 860—870-і роки» [539, с. 396].

Закономірність акту. Запровадження християнства на Русі в середині IX ст. було подією глибоко закономірною, тісно пов'язаною із загальною історичною обстановкою в масштабах тогочасної Ейкумени. В розвитку середньовічної Європи IX ст. має характер історичного рубежу. Саме в цей час завершується формування феодального базису і більшість європейських народів вступає в епоху розвиненого середньовіччя; на заході — на руїнах імперії Карла Великого [Маркс К. і Енгельс Ф. Твори.— Т. 21.— С. 145—155; Там же.— Т. 19.— С. 495—507]; у Візантії, яка після бурхливої іконоборської епохи вступала в період нового піднесення; у Східній Європі, де саме завершувалося оформлення слов'янських держав — Русі, Моравії, Болгарії.

Отже, прийняття християнства, що становило ідеологічну надбудову над феодальним базисом, було історичною необхідністю. Дійсно, починаючи з кінця VIII ст. нова віра впроваджується у всіх головних державах тодішньої Європи. Десь її утверджували за допомогою зброї й насильства; десь — мирним шляхом; в одних випадках ініціатива виходила з місцевих суспільних кіл, в інших — нова релігія нав'язувалася із зовні.

Для слов'янських народів IX ст. також стало переламним етапом. Порівняно рано християнство знайшло визнання в південно-західній частині слов'янської Ейкумени (Хорватія та ін.). Найзначніші успіхи

нової релігії на сході континенту припадають саме на 60-ті роки IX ст.

У 862 р. почалася моравська місія Кирила й Мефодія, що знаменувала собою остаточну перемогу християнства в Моравії, Чехії, Словаччині та початок інтенсивного поширення його у Південній Польщі. У 863—865 рр. християнство утверджується в Болгарії. Було б навіть дивно, якби тогочасна Русь, розташована поруч з Візантією і Чорним морем, лишилася б осторонь від цього процесу. Тісні економічні та дипломатичні зв'язки з Константинополем, що виникли ще за часів Аскольда, сприяли інтенсивному поширенню християнства.

На спеціальну увагу заслуговує місіонерська діяльність константинопольського патріаршого престолу в середині IX ст., втілена, зокрема, в заходах Кирила Філософа. Саме він є основним проповідником грецької віри в слов'янських країнах або ж у безпосередніх сусідів слов'ян. Кирило (як і його брат та сподвижник Мефодій) народився в Солуні, населення якої значною мірою складалося з слов'ян. Батько майбутніх проповідників був македонин (отже, слов'янин), мати — солунська грекиня. Слов'янську мову обидва брати знали з дитинства, що було важливим фактором у їхній просвітницькій діяльності, роблячи її зрозумілою для всіх слов'ян.

У середині 50-х років IX ст. Кирило перебував у Болгарії, де багато зробив для її християнізації. У 860—861 рр. їздив з місіонерською діяльністю до Хазарії, де домігся істотних переваг для сповідання та поширення православної віри. Наступного, 862 р., він разом з Мефодієм їде до Моравії. Це найвизначніша місія великих просвітників, які здійснили далекосяжні культурно-освітні заходи.

Як бачимо, Русь не значиться в реєстрі країн, що стали об'єктом проповідницької діяльності Кирила й Мефодія. Взагалі ми не маємо жодної згадки про клопотання константинопольської адміністрації з приводу навернення найбільшої країни Східної Європи. В світлі традиційних уявлень про Володимирове хрещення ця обставина виглядає дуже дивною; можна сказати, незрозумілою.

Справді, чим пояснити таку неувагу до великого народу, який у 60-ті роки виявляє надзвичайну політичну енергію, здійснює успішний похід проти Константинополя, домагається чималих успіхів у взаєминах з імперією, укладає з нею вигідні для себе угоди, налагоджує тісні торговельні й політичні стосунки і т. п.? Чому Кирило саме в ці роки прямує спочатку на північний схід, до Хазарії, а далі— на північний захід, у віддалену Моравію, ігноруючи північ, куди його повинна б вести елементарна логіка розвитку міжнародних відносин того часу?

Дати відповідь на поставлені питання, базуючись лише на традиційних уявленнях, неможливо. Справа в тому, що на початок 60-х років IX ст. Русь уже була християнською: там існувала єпархія і проповідь нової віри була прямою турботою молодої Руської церкви.

Таким чином, Аскольдове хрещення становило собою подію широкого міжнародного значення. Незалежно від остаточних наслідків, цей процес не міг не діяти і тому знайшов відбиття в тогочасних

джерелах. Інша справа, що хід самого процесу виявився надто складним і тривалим і мусив перейти через ряд стадій й карколомних рубежів.

Розкол церков. Аскольдове хрещення Русі відбувалося у дуже напружений момент в історії християнства — позначений гострою конфронтацією Заходу і Сходу.

Певні розходження всередині Вселенської церкви почали з'являтися від самого її виникнення. Частина з них стосувалася чисто теоретичних, догматичних проблем і називалися єресями; інші торкалися питань церковної організації та управління і мали назву схизми (тобто, розколу). Верховним суддею вважався вселенський собор.

З часом все важче було знаходити шлях до порозуміння. Останній вселенський собор, який визнають західна і східна церкви, відбувся у 787 р.

Суперечки, які призвели до великого розколу, стосувалися як догматики, так і управління. Отже, вони були водночас і єресями і схизмою. Теоретичні розходження торкалися другорядних питань. Серйознішими, з погляду історичного, є організаційні проблеми — подиктовані претензіями римського єпископа (папи) щодо зверхності над іншими єпархіями. Незважаючи на те що раннє християнство проголосило Рим «великою блудницею», кафедра св. Петра мала в очах Ейкумени пістет вселенського центру. Середньовіччя не зреклося античної традиції, а прагнуло поставити її собі на службу; реальний хід історичних подій ніби уповноважував римську єпархію претендувати на роль спадкоємиці колишньої імперії, зметеної варварськими навалами.

Виникнення перших єпископських (апостольських) кафедр в I ст. н. е. визначило організаційну структуру Вселенської церкви. Рим — резиденція св. Петра (що вважався першим серед апостолів) — вже на ранній стадії починає виявляти ясно виражену тенденцію до зверхності. Зовсім іншим було становище Константинопольської кафедри, що, як відзначалося, взагалі не входила до списку апостольських. Піднесення Царгорода почалося лише в першій половині IV ст. Єпископська кафедра виникла тут ще пізніше, але саме в Константинополі християнство стало державною релігією і саме це молоде місто було протиставлене старому, язическому, а головне — зруйнованому варварами Риму.

Значення кожної з єпархій визначалося реальною вагою в тогочасному економічному і політичному житті, розміром області, підлеглої єпископу, та реальними заслугами діоцезу в справі поширення християнської ортодоксії. Догматичні моменти допомогли подолати претензійність деяких центрів. Так, олександрійський єпископ Діоспор на Халкидонському соборі був засуджений як єретик, що значно підірвало авторитет кафедри. Поступово суперництво залишилося тільки між Римом та Константинополем.

У 476 р. Рим пав під варварською навалою. Але західна церква продовжувала існувати. За нових умов вона набрала особливо великого авторитету, бо взяла на себе функцію стабілізуючого, конструк-

тивного фактора, здатного втримати єдність християнського світу. Звільнена від деспотичного тиску цивільної влади римська кафедра почала швидко прибирати до рук політичні функції: саме тоді сформувалася концепція західної теократії.

Зовсім інша ситуація склалася на Сході. Східноримська імперія вистояла перед натиском варварів і, змінивши соціальну суть, зберегла політичну оболонку. Тут утвердилася сильна і необмежена влада імператора, змагатися з якою патріархи не мали сили. Протягом всієї візантійської історії церква залишалася під п'ятою цивільного деспотизму. За цих умов претензії Риму на загальнохристиянську зверхність набули нового змісту і спрямування.

Фактична залежність константинопольської патріархії від держави зіграла фатальну роль в її розвитку. Імператори були надто схильні до єресей, тому історія грецької церкви стала історією запеклої боротьби з численними ухилами, в більшості спровокованими цивільною владою. Натомість Рим, оточений язичеством або аріанством, і до того ж вільний від диктату державного деспотизму, міг хизуватися ідейною стійкістю і вірністю християнству. Справді, дискусії, що виникали між Заходом і Сходом, як правило, закінчувалися перемогою кафедри св. Петра, що сприяло виникненню догмату про непогрішимість римського первосвященика.

Протиріччя, які нагромаджувалися протягом віків, особливо загострилися на початок IX ст. Підрахування догматичних відмінностей не усталено й досі. Патріарх Фотій, наприклад, називав 10 спірних тез. Михайло Керуларій (за понтифікату якого стався остаточний розрив) — 20. Деякі пізніші ідеологи довели кількість таких тез до фантастичного рівня (250 тощо). Очевидно, теологи не могли встановити, що саме вважати за розходження, а що ні.

Найголовнішою відмінністю, що сприяла розриву між Римом і Константинополем, було формулювання символу віри (credo) — в частині, яка стосується емапації святого духа. Православна церква визнавала вихід святого духа тільки від бога-батька («Святий Дух виходить від Батька і надсилається Сином»). Католицтво твердило, що емапація йде й від бога-сина. До формули, затвердженої Нікейським собором і підтвердженої другим Константинопольським, було введено слово «filioque» («і сина»). Засуджене папою Львом, воно, однак, було затверджене Аахенським собором західних єпископів у 809 р. Саме ця проблема й послужила головним предметом гострої дискусії між Римом і Царгородом в IX ст.

Пізніше до засадничих теоретичних розходжень додалися: догмат про безпорочне зачаття богоматері, вчення про «надобов'язкові» діяння (з останнім пов'язане уявлення про чистилище та інститут індульгенцій), теза про опресноки та ін. Але суто догматичні суперечки, звичайно, служили тільки ширмою, за якою ховалися найживотрепетніші проблеми життєвого змісту.

Іконоборство у Візантії завдало серйозного удару по престижу Східної церкви і тим сприяло підпесенню Рима. Прибічники православ'я (Федір Студит та ін.) хитнулися вбік престолу св. Петра і готові були визнати пріоритет останнього у справах Вселенської

церкви. Після остаточної поразки іконоборства (848 р.) ситуація докорінним чином змінилася.

У 859 р. на патріарший престол в Константинополі вступив Фотій — людина блискучої освіти, талановитий філософ, письменник і богослов, до того ж — досвідчений політик і державний діяч. До вступу на вищу церковну сходинку він був протоспафарієм і особистим секретарем імператора. Його обрано собором єпископів, який скинув і піддав анафемі Фотієва попередника Ігнатія — репрезентанта реакційних кіл візантійського духовенства.

Прибічники Ігнатія не склали зброї і шукали підтримки в Римі. У 861 р. відбувся собор, в якому взяли участь папські легати. На ньому підтвердилися обрання Фотія і відлучення попередника. Однак потерпіла сторона, розсудивши, що в цьому змаганні всі засоби добрі, виявила готовність офіційно визнати зверхність римського єпископа. Новий собор 863 р. оголосив недійсними рішення собору 861 р., відлучив від церкви його учасників, проголосив Фотія позбавленим престолу і відновив прерогативи Ігнатія. Проте це рішення лишилося на папері.

Далі боротьба загострилася у зв'язку з болгарськими справами. Християнство в Болгарії було запроваджене 864 р. під егідою Константинополя. У 866 р. цар Борис звернувся до папи з проханням надіслати єпископів, що той виконав з великою охотою. Новоприбулі почали вводити в країні католицькі обряди; повстала серйозна загроза переходу країни до Римського діоцезу. У 867 р. Фотій скликає новий собор, який оголосив низложеним самого папу і звернувся до імператора Людовика II з вимогою негайного виконання цієї ухвали.

Як би розгорталися події далі, важко судити, але в тому ж році візантійський імператор Михайло III був убитий, а на престол зійшов його убивця Василь Македонин. Він негайно усунув з кафедри Фотія і повернув Ігнатія. У 869 р. зібрався новий собор, який засудив Фотія і рішення собору 867 р. Проте собор не був представницьким, а його рішення не були виконані жодним з єпископів. Наслідки виявилися протилежними тому, на що розраховували організатори собору: замість того, щоби привести Східну церкву до покори Риму, вони викликали гостре підпесення опору, з чим не могли не рахуватися навіть офіційні кола на чолі з Ігнатієм. Фотій повернувся до Константинополя; патріарх різко змінив свою позицію щодо нього, призначивши колишнього суперника своїм наступником.

Після смерті Ігнатія папа Іоан VIII вирішив піти на компроміс. Він погодився визнати патріархом Фотія — за умови, що це буде сприйнято як вияв папської волі. До Константинополя прибули римські легати, але їм ультимативно запропонували оголосити анафему собору 869 р. і засудити «filioque». Розгубившись, вони виконали цю вимогу, за що їх разом з Фотієм відлучено папою від церкви. Це останній спалах конфронтації. До остаточного розколу справа не дійшла. Після смерті Фотія суперечки послабшали і протягом понад 150 років існувала єдина Вселенська церква — принаймні формально.

Грецькі джерела. Головним джерелом, що відбило християнізацію Русі у 60-ті роки IX ст., є енцикліка (окружне посланіе) патріарха

Фотія, який безпосередньо здійснив той акт. Звертаючись до східних церков, підпорядкованих константинопольській патріархії, Фотій писав, підкреслюючи успіхи православ'я: «Не тільки болгари повернулися до християнства, а й той народ, про якого багато й часто говориться, і який перевершує інших брутальністю і звірством, тобто так звані руси. Підкоривши сусідні народи і через те надто запишавшися, вони підняли руку на Ромейську імперію. Але тепер вони перемінили еллінську й безбожну віру, якої раніше дотримувалися, на чисте християнське вчення, увійшовши до числа відданих нам друзів, хоча коротко перед тим грабували нас і виявляли нестриману зухвалість. І в них запалала така жадоба віри і ревність, що вони прийняли пастиря і з великою ретельністю виконують християнські обряди» [Phot. Ep.].

Повідомлення чітке за викладом. У ньому йдеться не про поширення християнства на Русі, а про офіційне запровадження нової віри. Русь не тільки прийняла Христа; вона відмовилася від язичества («еллінської та безбожної віри»), тобто формально стала християнською державою, хоча прилучення до нової віри її підданих затяглося на досить тривалий час.

На спеціальну увагу заслуговує згадка про пастиря, прийнятого на Русі. Мова не про випадкового проповідника, надісланого до країни, що підлягає поверненню. Йдеться про офіційну особу, відповідальну за стан релігійних справ на Русі та наділену від патріархії певними правами. Це означає, що Русь дістала власну церковну організацію — єпархію (яку — інше питання) і пастир був архієреєм новоствореної кафедри. На жаль, єпископська не називає ранг рукопокладеного ієрарха. Як побачимо далі, відомості про цю подію є й в інших джерелах — візантійських і, особливо, вітчизняних.

Важливими є й згадки про шкоду, яку Русь перед прийняттям християнства заподіяла Візантійській імперії. Акт хрещення був безпосередньо пов'язаний з походом Русі на Царгород, тобто, з експедицією Аскольда, яка так настрахала візантійців і знайшла яскраве відображення у двох промовах Фотія, що дійшли до нас [575, с. 59 сл.].

Про хрещення Русі у IX ст. повідомляють ще декотрі грецькі джерела, серед яких перше місце належить твору Константина Багрянородного. Правда, він писав у середині X ст., тому достовірність цього джерела визначається характером інформації, що була в розпорядженні автора. Він був онуком Василя I Македонина, засновника македонської династії на візантійському престолі, убивці імператора Михайла III і одного з тих володарів, з якими довелося мати справу Аскольду. Перу порфірородного історика належить життєпис його діда; саме в цьому творі знаходимо свідчення, які нас цікавлять.

«І народ росів,— пише Константин,— войовничий і найбезбожніший за посередництвом щедрих дарунків золота й срібла і шовкових строїв він (імператор Василь II.— *М. Б.*) схилив до перестрактацій і, уклавши з ними мирну угоду, переконав зробитися учасниками божественого хрещення, і влаштував так, що вони прийняли архієпископа, який дістав рукопокладення від патріарха Ігнатія. Архіепи-

скоп, прибувши в країну названого народу для згаданої справи, був зустрінутий прихильно. Володар того народу, скликавши збори підданців і головуючи із старійшинами, які через тривалу звичку гірше за всіх прихильні були до забобонів, і розмірковуючи щодо своєї віри і віри християн, закликає й питає, що (архієрей — *М. Б.*) возвістить і чому буде їх вчити. Коли єпископ запропонував книгу божественого Євангелія і розповів їм про деякі чудеса Спасителя нашого й бога, і повідомив їм історію деяких чудес, здіяних Богом у Старому завіті, то руси в той же час поспішили сказати: «Якщо й ми не побачимо щось подібне, і особливо те, що ти розповів про трьох отроків у печі, то безоглядно тобі не повіримо і не будемо слухати твоїх промов». Він же, будучи певен у неложності того, хто сказав: «Аще що просите в ім'я моє, прийміть», і ще: «хто вірує в мене, в діла, які я творю, сотворить, і більше сих сотворить, коли створене має бути не для марнославства, а для спасіння душ»,— сказав їм: «Хоча й не варто спокушати Бога, однак, якщо ви від усього серця вирішили приступити до нього, просіть, чого хочете — Бог неодмінно зробить по вірі вашій, хоча аз єсмь найсмиренніший і найменший». Вони ж просили саму книгу віри християнської, тобто, божественне і священне Євангеліє кинути у розпалений вогонь, обіцяючи, якщо вона лишиться неушкодженою, приступити до Бога, якого він (архієрей.— *М. Б.*) сповідає. Після того, як це було сказано, священнослужитель підняв очі і руки до бога і заволав: «Прослави ім'я твоє святеє, Ісусе Христе, Боже наш, і нині перед очами народу сего усього». І кинута була в піч з вогнем книга святого Євангелія. По збігу ж достатнього часу, коли піч згасла, вийнятий був ситок, що не постраждав і не ушкодився і не зазнав від вогню ніякої шкоди, так що навіть китиці на кінцях мотузки, яка його зв'язувала, не потерпіли ані не змінилися піскільки. Побачивши це і будучи враженими величчю чуда, варвари без вагань почали хреститися» [Const. Porph., BM, p. 211].

Як бачимо, оповідання Константина Багрянородного має церковно-легендарний флер у вигляді досить банальної історії з чудом. Дає себе взнаки хронологічна дистанція: за сторіччя, що відділяє твір від описаних в ньому подій, переказ встиг обрости літературно-тенденційним орнаментом. Відкинувши ці нашарування, одержимо дуже важливу й достовірну інформацію щодо обох фактів: по-перше, хрещення Русі, як цілої країни; по-друге — заснування Руської єпархії в рангу архієпископії.

Дуже коротко про це ж йдеться у так званого Продовжувача Феофана: «небагато часу пізніше посольство їхнє (русів — *М. Б.*) прибуло в царське місто з проханням зробити їх учасниками в святому хрещенні, що й було доконано» [Theoph. Cont., p. 196].

Переказ Константина Багрянородного повторено у візантійських хроніках XI—XII ст. (Скилиця-Кедрин [Ced.-Scyl., p. 173], Зонара [Zon., p. 404] та ін.). Ці свідчення не мають самостійного джерелознавчого значення, оскільки в них відсутня жодна додаткова інформація. Проте вони переконливо свідчать, що факт хрещення Русі в третій чверті IX ст. був визнаний у Візантії XI—XII ст. і не викли-

кав щодо своєї достовірності жодних сумнівів. Для грецької історіографії Русь кінця IX—X ст. була християнською країною, починаючи від часів Аскольда. «Змова мовчання» стосовно Володимирова хрещення дістає документальне роз'яснення.

Грецькі історики XI—XII ст. були непогано поінформовані про київські справи. Стверджена у Візантії концепція християнської Русі, природно, стикалася з Володимировою легендою, що прагнула приписати християнізацію країни самому лише Володимиру Святому. Ця легенда знайшла відбиття і в грецькій літературі, але настільки своєрідне і несподіване, що виключає можливість вбачати в ній певну історіографічну версію. Цікавим документом є так звана Бандурієва легенда, що належить анонімному візантійському автору.

В кінці XVII ст. Ансельм Бандурі видав невідому доти повість, присвячену Володимиру Святому. Більш повний текст опубліковано пізніше В. Е. Регелем [796, pp. 44—51]. Зміст оповідки становить своєрідну контамінацію різних сюжетів. Русь, згідно цієї версії, хрестив Володимир, але він мав справу не з Василем II Болгаробойцем, як це було насправді, а з Василем I Македонином, сучасником Аскольда. В ролі просвітників Русі виступають Кирило та Афанасій (останній, напевно, заступив Мефодія). Вони сподвижники архієрея, який продемонстрував чудо з Євангелієм. Для успіху просвітницької місії вони створюють спеціальний слов'янський алфавіт з 35 літер.

Тут поєднано щонайменше три зовсім різні перекази: 1) відомості про перше хрещення Русі, що йдуть від Константина Багрянородного; 2) історія моравської місії Кирила й Мефодія, під час якої винайдено слов'янський алфавіт; 3) особисте хрещення київського князя Володимира Святославича наприкінці X ст. і повернення християнству значення офіційної релігії на Русі.

Бандурієва легенда становить собою винятково важливий, можна сказати унікальний, документ, що відбив дивовижне переплетіння історичних тенденцій та ідеологічних концепцій. Значення його виходить далеко за рамки самого твору, бо допомагає з'ясуванню та інтерпретації багатьох інших джерел. Як бачимо, крім того, що в ролі просвітника Русі виступає Володимир Святославич, сам акт хрещення віднесено до часів Василя I Македонина, Кирила та Афанасія-Мефодія, тобто до другої половини IX ст.

Мусульманські джерела. Поширення християнства у східних слов'ян в IX—X ст. засвідчено і в арабських джерелах. Зокрема, Ібн-Хордадбег (автор кінця IX ст.), оповідаючи про русів (точніше — руських купців, що приїздили до Багдада), підкреслював: «І видають вони себе за християн, і платять джізію» [444, с. 385; 842, с. 77]. Наведений текст, правда, звучить трохи двозначно: руси «видають» себе за християн, але чи були вони насправді такими? Втім, враховуючи ситуацію, цей відтінок неясності можна зняти. Прикидатися християнами в Багдаді, не будучи ними реально, навряд чи мало сенс: столиця ісламу не обіцяла адептам грецької віри ніяких переваг чи вигід. Доцільніше було б прикидатися магометанами.

Отже, свідчення Ібн-Хордадбега слід розуміти в прямому значенні: руси *вважають* себе християнами, тобто дійсно належать до цієї

віри (принаймні формально). В кожному разі все руське купецтво виявляється християнським. Йдеться не тільки про наявність християнського прошарку серед давньоруського населення, а й про релігійну однорідність останнього. Інакше Ібн-Хордадбег мав би відзначити, що лише *деякі* руси в Багдаді називають себе християнами.

Ібн-Хордадбег писав свою книгу у 80-х роках IX ст., тобто був сучасником Аскольда. Таким чином, його свідчення про Русь відноситься до часу перед переворотом 882 р., який поставив на чолі Києва проязическую й антихристиянську партію. У другій половині IX ст. Русь офіційно вважалася християнською країною; її громадяни мали «видавати» себе за християн навіть тоді, коли в глибині душі лишалися язичниками. Важко підшукати для подібної ситуації точнішу, адекватнішу і вдалішу формулу, аніж застосовану Ібн-Хордадбегом.

Інші відомості наводить ал-Масуді, автор X ст. Його дані належать до пізнішого часу, ніж свідчення Ібн-Хордадбега, але давнішого за добу Володимира. В його творі одна частина слов'ян виступає християнами, а друга — язичниками. «Вони мають багато городів,— пише Масуді,— а також церкви, де вішають дзвони, в які б'ють молотком,— подібно до того, як у нас християни ударяють дерев'яним стукалом по дошці» [170, с. 125]. Декотрі дослідники вважають, що наведені свідчення стосуються переважно західних слов'ян. Названі в тексті географічні реалії, однак, з певністю вказують на східну Слов'янщину, населення якої було сусідами хазарів, волзьких булгар. Його зв'язки простягаються до Волги, Дону, Північного Кавказу, а Чорне море ал-Масуді називає «Руським». Згадка царя Діра (брата Аскольда) також веде нас до Київської Русі [170, с. 35].

Відомості ал-Масуді, що стверджують релігійний дуалізм слов'ян, відповідають історичним фактам. За часів Олега, Ігоря й Ольги на Русі існували християнська і язическая партія, що добре засвідчено угодою 944 р. [250, с. 36—42]. Отже, й ми можемо констатувати високу поінформованість автора щодо руських справ.

Особливо важливими є свідчення ал-Марвазі. Він жив і писав на початку XI ст., але користувався цілком достовірними текстами раннішого часу (головним його інформатором, напевно, був ал-Біруні).

Ал-Марвазі пише: «...І таким чином виховувалися вони (руси.— *М. Б.*) доти, поки не стали християнами в місяці трьохсотого року. І коли вони навернулися до християнства, релігія притупила їхні мечі, і віра закрила їм двері діяння, і повернулися вони до важкого життя і нищості, і скоротилися в них засоби існування...» [696, с. 258]. Щодо ясності й певності це повідомлення не лишає бажати кращого. Для нас важливим є твердження про хрещення Русі задовго до Володимира. При цьому йдеться не про навернення окремих осіб з числа представників суспільної верхівки, а народу в цілому.

Найцікавішою є дата: 300 р. хіжри відповідає 912 р. нашого літочислення. Мається на увазі рік смерті Олега Віщого і початку самостійного врядування Ігоря Старого. Марвазі взяв за хронологіч-

ний репер не самий акт першого хрещення, а кінець антихристиянського терору, розв'язаного після 882 р. З джерелознавчої точки зору ця неточність дуже важлива: вона підтверджує достовірність основного змісту. Виключаючи думку про пізню вставку, слід відзначити також точну характеристику важкого становища Русі за перших Рюриковичів, коли досягнення Аскольдової доби значною мірою були втрачені й держава, заклопотана проблемою територіальної цілості та зайнята боротьбою проти віддентрових тенденцій, загубила свої позиції в міжнародних справах, знизивши не лише дипломатичний престиж, а й економічний потенціал. Зрозуміло, що причини лежали не в ідеологічній, а соціально-економічній сфері. Тому не слід дивуватися акцептації факторів, запропонованих середньовічним автором, що цілком природно для правовірного мусульманина.

Вітчизняні джерела. Найбільшої уваги, звичайно, потребують вітчизняні джерела. Прийнято вважати, що вони не зберегли жодних спогадів про перше хрещення Русі. Є. Є. Голубинський, наприклад, вважав цей факт головним аргументом для заперечення Аскольдового хрещення Київської Русі [180, с. 37—41]. Насправді ця теза невірна. Давньоруських свідчень про християнізацію IX ст. чимало, вони досить різнобарвні й промовисті.

Насамперед літописання. Офіційна історіографічна традиція беззастережно сприйняла Володимирову легенду і сюжет про утвердження на Русі грецької віри викладала не лише однаково за змістом, а й тими ж самими словами. Проте в деяких кодексах наявні певні ремінісценції більш давнього оповідання, що відносило навернення країни до третьої чверті IX ст.— часів Аскольда і патріарха Фотія. Вище ми наводили думку Б. О. Рибакова, за якою розповідь про Аскольдове хрещення містилася в Несторовій редакції «Повісті временних літ» і вилучена звідти авторами третьої редакції 1118 р. [532, с. 159—173].

З текстів, що дійшли до нас, найважливішим є Никонівський літопис — грандіозна компіляція середини XVI ст. Її автори використали численні стародавні документи, пізніше, на жаль, втрачені. Як доведено Б. О. Рибаковим, серед загублених документів був «Літопис Аскольда» — хроніка, започаткована десь близько 865—866 рр. [532, с. 159—173]. Серед фрагментів, що сягають в київське літописання IX ст., є епізод під заголовком «О князи Рустемъ Осколдѣ».

Після розповіді про безкровний похід 874 р. київського зверхника читаємо: «Василіе же много воиньствова на Агаряны и Манихеи. Сътвори же и мирное устроеніе сѣ прежереченными Русы, и преложи сихъ на христіанство и обѣщавшеся креститися, и просиша архіерѣя, и посла къ нимъ царь» [440, с. 13]. Далі йде короткий виклад легенди про неушкоджене вогнем Євангеліє, напевно, запозичений з грецьких хронік (у Скилиці або в Зонари). Важко судити, кому належить ця виїмка з оповідки Константина Багрянородного — чи давньоруським літописцям, чи укладачам Никонівського зведення. Зазначимо, що друге припущення здасться нам імовірнішим. Саме впливом грецької традиції слід пояснювати те, що Аскольдове хре-

щення віднесене до часів Василя I Македонина та патріарха Ігнатія. Наведений уривок, що передує оповідці про чудо, напевно, взято з хроніки IX ст.

Окрему проблему (досі не розгадану) становлять деякі тексти з Никонівського літопису, присвячені Володимиру Святому, в яких, однак, є імена патріарха Фотія та митрополита Михайла, рукопокладеного ним на Русь.

Всього таких уривків чотири. Перший з них, вміщений під 988 р., повідомляє про призначення Михайла на Русь; тут же подано розгорнуту характеристику новопоставленого ієрарха [440, с. 57]. Під 989 р. розповідається про прихід Михайла до Києва та хрещення ним синів Володимира [440, с. 63]. Під 990 р. вміщено повідомлення про заходи щодо поширення нової віри в країні, здійснювані митрополитом, шістьма приданими йому єпископами і за участю Добрині та Анастаса Корсунянина; про хрещення Новгорода, скинення ідолів, навернення «многих людей», будівництво церков і поставлення пресвітерів «по городам і селам» [440, с. 63—64]. Під 991 р. міститься повідомлення про хрещення Михайлом і чотирма Фотієвими єпископами (двоє лишалися в Києві) Ростовської землі, а також про успіхи нової віри на Русі [440, с. 64]. Нарешті під 992 р. читаємо про хрещення Володимиром і двома Фотієвими єпископами Суздальської землі, про смерть митрополита Михайла та висвячення на Русь Фотієм нового архієрея — Леона [440, с. 64].

Анахронізм цих фрагментів (Фотій помер 886 р.— за століття до Володимирова хрещення) давно привертав увагу дослідників, але й досі відсутні задовільні пояснення. Проблема поглиблюється тим, що поєднання імен константинопольського патріарха, що жив і діяв у IX ст., та київського князя кінця X в. маємо ще в ряді давньоруських документів — у деяких списках «Повісті временних літ», у Церковному статуті Володимира, в творі В. М. Татіщева тощо.

Короткі згадки про призначення Фотієм митрополита Михайла (або, за іншою версією, Леона) на Русь, про хрещення Новгорода й Північно-Східної Русі є в багатьох літописних зведеннях: Новгородському четвертому [443, с. 344], скороченому зведенні 1495 р. [633, с. 314], у Московському зведенні 1497 р. [336, с. 18], Уваровському літопису [704, с. 172], Володимирському [155, с. 37], Новгородському другому (архивському) [442, с. 169], Мазуринському [385, с. 44, 47], в Тверському збірнику [660, с. 37] та ін.

Літописні уривки, про які йдеться, давно скандалізують дослідників. Д. С. Лихачов, наприклад, у коментарях до «Повісті временних літ», наводячи виписки з Никонівського літопису, констатував: «Історичні підвалини всіх цих повідомлень невідомі» [357, с. 346]. Дослідник Никонівського літопису Б. М. Клосс взагалі ухилився від аналізу цих епізодів, пославшись на те, «що проблема унікальних відомостей Никонівського літопису виходить за рамки цієї книги і заслуговує на спеціальне вивчення» [289, с. 189].

По суті, єдина спроба якось пояснити фантастичне джерелознавче явище належить Є. Голубинському. Згідно з його припущенням, в коментованих документах відбилися згадки про перше хрещення Русі,

базовані на енцикліці Фотія [180, с. 279—280; 333, с. 375; 357, с. 33
Це — найпростіше припущення, яке насамперед з'являється в ум
і здається цілком безсумнівним. Таке припущення само по собі нічо
го не пояснює — принаймні доти, доки лишається не з'ясованим
механізм кон'єктури. Незрозуміло, для чого київським книжника
кінця X ст. (або ще пізнішого часу) було потрібно штучно вводит
імена Фотія і рукопокладеного ним архієрея в тексти, які до назва
них осіб не мають ніякого відношення.

Головна помилка усіх попередніх дослідників полягала в тому, щ
вони відносили протографи загадкових текстів до X або навіть XI ст
намагаючись з'ясувати, яким чином імена Фотія та Михайла могли
потрапити в документи, присвячені Володимиру Святому. В дійс
ності ж проблему необхідно звести до питання, яким чином ім'я
Володимира і деяких його сподвижників з'явилися в текстах IX ст.
присвячених Фотію і Михайлу, що корінним чином змінює спра
ву [94].

Перешкодою для правильного розуміння ситуації була думка, щ
писемність прийшла на Русь з Болгарії лише після релігійного акту
988 р. і, таким чином, ніякої давнішої історіографічної традиції не
існувало. Новітні дослідження довели хибність цієї думки [226; 258;
477; 676; 677; 734], а відкриття «Літопису Аскольда» перевело пробле
му в цілком практичну площину. Досвід реконструкції первинного
історичного твору нашого народу дав цікаві результати. Зокрема,
з'ясувався факт використання фрагментів Аскольдової хроніки літо
писцями XI ст. в епізодах, присвячених значно пізнішому часу,—
з переадресуванням і передатуванням відомостей, що в них міст
лися [96].

Розповідь про перше хрещення Русі у 860-ті роки займала
центральне місце у «Літописі Аскольда» (саме вона й запозичена
Нестором у першій редакції його твору). Однак жодні згадки про
цю подію не збігалися з Володимировою легендою і тому ретельно
вилучалися з усіх текстів — незалежно від характеру і змісту. Літо
писну оповідку про Аскольдове хрещення піддали ґрунтовній пере
робці і співвіднесли до релігійного акту 988 р. Послідовно замінюючи
ім'я Аскольда на ім'я Володимира, книжники XI ст. не потурбувалися
«виправити» ім'я патріарха (що здійснив хрещення Русі і створив
давньоруську церковну організацію) та рукопокладеного ним
ієрарха.

Прагнення якось узгодити численні свідчення щодо запровадження
християнства на Русі в середині IX ст. з офіційно ствердженою
версією про Володимирове хрещення 988 р., освяченою церковною
традицією, породило цікаву концепцію про багатоступінчастий процес
християнізації нашої країни. Виклад цієї схеми знаходимо в Густин
ському літопису, де подано хронологічну схему з п'ятьма послідовни
ми етапами досліджуваного процесу [205, с. 251—256].

Перший етап — місія апостола Андрія; другий — хрещення Бол
гарії і Моравії у 60-ті роки IX ст.; третій — Аскольдове хрещення
в другій половині IX ст.: «Третее крестишася славяне, си есть папа
Русь, при патріарсѣ Фотіи, по смерти Игнатія патріарха, при Василіи

Македонѣ царѣ, якоже историкъ церковныи Зонаръ и Куропалятесъ глаголетъ. Егда Василіи царь сотвори миръ со Рускимъ пародомъ, хотяше ихъ привести ко истьнньи вѣрѣ, еже они объщашася: посла же имъ царъ митрополиту Михаила и иныхъ епископъ. Словене же раскаявшеся глаголаху: «аще не видмъ прежде чудесъ, бываюпихъ о имени Христовѣ, его же ты проповѣдавши, не имемъ вѣры» [205, с. 253]; четвертый — хрещення Ольги; п'ятий — Володимира.

Якщо відкинути другий етап, який не має до історії Русі прямого відношення, а перший — як історіографічне непорозуміння (Андріс-ва легенда розповідає лише про пророцтво хрещення, а не про самий акт), то процес утвердження грецької віри на Русі викладено правильно. Йдеться про три основні етапи: Аскольдове хрещення 60-их років IX ст.; хрещення Ольги, що стало своєрідною кульмінацією у боротьбі християнства проти поганства протягом 882—988 рр.; хрещення Володимира, яке знаменувало остаточну перемогу нової віри. Наведена схема відповідає реальному розгортанню подій, хоча їх перебіг був набагато складнішим.

Аналогічна постанна схема, що фіксує християнізацію Русі за часів Аскольда, як необхідну стадію в процесі утвердження нової віри в нашій країні присутня у декотрих літописних творах, які, правда, пізнішого походження. Ця схема вийшла за рамки вітчизняної історіографії, відбилася в деяких західних хроніках і як вияв зворотного впливу — у Київському Синопсису [611, с. 72—75]. В останньому Аскольдове хрещення представлено як третій етап, причому наводиться точна дата: 886 р.

Відомості В. М. Татіщева. Важливими є і деякі повідомлення В. М. Татіщева, який при укладанні свого історичного компендіума використав численні джерела, в тому числі й такі, що не дійшли до нас.

Відношення дослідників до «Татіщевських відомостей» (тобто матеріалів, відсутніх у наявних документах) пройшло досить цікаву еволюцію. Спочатку їх використовували без необхідної критичності, як і будь-які інші стародавні тексти. Потім виникла протилежна тенденція взагалі заперечувати джерелознавче значення цих відомостей. Зокрема, особливе роздратування чомусь викликав Іоакимівський літопис, на який В. М. Татіщев посилався особливо охоче і схильний був ставити його вище за Несторівську «Повість временних літ». У 1945 р. В. В. Мавродин називав цей літопис «класичною підробкою XVIII ст.» [381, с. 295].

Останнім часом ситуація докорінно змінилася. Дослідження повоєнного часу довели джерелознавчу цінність «Історії Російської», що вимагає (як і будь-який інший документ) критичної перевірки з обох боків — як позитивної, так і негативної [309, с. 126—131; 319; 527; 547, с. 184—276; 678; 682, 740]*. Ми не маємо права нічого приймати на віру без належної перевірки, але не менш небезпечним є й голослівне заперечення чого б то не було. Не підлягає сумніву чесність В. М. Татіщева як історика. Відомості, які він наводить із втрачених нині документів, дійсно існували. Інша річ, що самі дже-

* Необхідно, однак, зазначити своєрідний рецидив скептицизму [211; 481].

рела потребують критичного ставлення. Твір В. М. Татіщева важли вий для нас як проміжна ланка між сучасним дослідником і тим текстами, що безповоротно втрачені.

Серед автентичних джерел, використаних В. М. Татіщевим, бу і Іоакимівський літопис — хроніка XVI—XVII ст., типова для свог часу, подібна до творів М. Стрийковського, М. Кромера та ін.

Факт запровадження християнства на Русі за Аскольда В. М. Та тіщев підкреслює неодноразово [653, с. 104—106, 110, 117; 654, с. 208 300 та ін.]. Дослідник перераховує стадії в процесі християнізації слов'янських країн, запозичені з відомих нам джерел. Однак етапі у нього виявляється не п'ять, а шість, оскільки хрещення Болгарії та Моравії В. М. Татіщев вважає різними стадіями процесу [653 с. 104—106]. Аскольдове хрещення потрапило до четвертої позиції.

«Четвертое кресчение в славянах,— пише історик,— точно до нас принадлежит и есть первое в Руси, чрез кир Михаила митрополита и показаном чуде незгоревшего Евангелия. Сие по летом во время Оскольдово, который от грек Рос имянован и в 867-м году кресчение приял, яко Бароний из Кедрина и Курополата в том и 867-м сказует тако: «Рос, князь скифский, часто на места поморские нападая, около Чернаго моря разорял и бе от него в Копстантинополи бедствие немало. Рос той и царю Михаилу [тому лету] послов прислал и святое кресчение испросил» [653, с. 106].

Далі вміщено знайомий нам переказ про чудо з Євангелієм. Цю подію Татіщев (посилаючися на того ж Баронія) відносить до 886 р. «Сие по летом было бы во время Ольгово, но Бароний здесь тоже, что выше, воспоминает во время Оскольда, что утверждается, во-первых, патриарх Фотий в письмах восточным патриархом в том же 863-м объявил и не князя Роса, но парод россов имянует; другое, построенная на гробе его церковь святаго Николая уверяет, о чем в примечании часть II, н. 56, 63 и 121, яко же несумненно, что в Киеве задолго до Владимира и до пришествия Ольгова в Киев церковь в Киеве и христиан много было, о чем в части II, н. 131 и 140, яко же Иоаким о нем и княгине Ольге, гл. 4, н. 31, 32, 36» [653, с. 106].

В цитованих уривках бачимо посилання не лише на грецькі документи (Кедрин, Фотій та церковного історика Цезаря Баронія (XVI ст.), а й на Іоакимівський літопис. На жаль, примірник, що був у розпорядженні історика, виявився ушкодженим: не вистачало частини тексту, де оповідалося про Аскольдове хрещення: «Здесь на стране подписано: утрачены в летописце 2 листа. А зачато: Михаил же возблагодари Бога, иде в Болгары. По сему дознаюсь, что о кресчении Оскольда утрачено и Михаил сей кир Михаил митрополит, показавшей чудо пезгоревшим Евангелием, гл. 3, п. 10» [653, с. 110]. В іншому місці: «Оскольд... был кресчен и видно, Иоаким его кресчение описал, но оное утрачено, как выше, н. 29 показано, и для того блаженным имяновал» [653, с. 117].

Свідчення надзвичайно важливе. Якщо в Іоакимівському літопису Аскольда названо «блаженим», то випливає, що він мав перед церквою неабиякі заслуги, визнані офіційно. Більше того, В. М. Та-

тіщев мав якісь підстави стверджувати канонізацію київського князя, якого він називає першим вітчизняним мучеником: «Его же (Аскольда.— *М. Б.*) можно за перваго в Руси мученика почитать, и Улеб, брат Святославль, от неведения истории забыты и в святцы не внесены» [653, с. 106]. Звичайно, вигадати такого В. М. Татіщев не міг: цензура і православна церква не подарували б йому цього. Напевно, історик мав у своєму розпорядженні стародавню версію, писемно зафіксовану, яка виникла, можливо, ще у доволодимировий час, ймовірніше — незабаром після перевороту 882 р.

Найцікавішим епізодом з наведених В. М. Татіщевим є лист патріарха Фотія, написаний на третє літо після хрещення Русі і адресований київському князю та митрополиту Михайлу Сирину [94]. Державця названо Володимиром, що вводить документ в розглянуту вище категорію текстів, які поєднали ім'я «рівноапостольного» князя з іменами Фотія та Михайла. В дійсності ж адресатом листа мав бути Аскольд.

Повідомлення про цей лист сюжетно пов'язане з відомостями про обмін послами між Римом і Києвом (ініціатива виходила з Ватікану). Про прихід папських послів на Русь «з любовію і честю» розповідається і в Никонівському літопису [440, с. 64], але свідчення В. М. Татіщева докладніші. «Тогда же (991.— *М. Б.*) приходили послы от папы римского и принял их Владимир с любовию и с честию и послал к папе своего посла. Уведав же о сем патриарх Царяграда писал ко Владимиру и митрополиту Михаилу, еже не добро с папою соглашаться, глаголя, что вера римская не добра...» (далі наводиться лист, присвячений деяким догматичним розходженням між православ'ям та католицтвом) [654, с. 64].

Цитований текст міститься в утраченому Новгородському зведенні, виписки з якого В. М. Татіщеву передав А. Ф. Хрущов [654, с. 235]. З цих виписок історик запозичив декотрі відомості, критична перевірка яких дає підстави вважати їх доброякісними документами. Коротка згадка про лист міститься у Розкольницькому літопису, висока джерелознавча цінність якого нещодавно підтверджена Б. О. Рибаковим [547, с. 267—276].

В. М. Татіщев вважав лист Фотія достовірним документом [654, с. 234—235]. Він звернув увагу на очевидний анахронізм повідомлення і запропонував таке пояснення: «В имени патриарха ошибенось, ибо Фотий задолго прежде умер.., а в сие время был Сергий, сродник Фотиев... По сему, видимо, Фотием его по фамилии именовал, следственно письмо следующее несумненно» [654, с. 234—235]. Звичайно, пояснення «через прізвище», припустиме для автора XVIII ст., в наш час не може оцінюватися інакше, як історіографічний курйоз.

Питання про достовірність Фотієва листа необхідно розглядати у співвідношенні з іншими аналогічними документами, що поєднують імена Фотія та Михайла Сирина з іменем Володимира Святого, про що йшлося вище. Підкреслимо, що лист з таким змістом не міг з'явитися наприкінці X ст. В той час церква ще не поділялася на Західну і Східну, а полеміка між Римом і Константинополем, по суті, не велася. Ніякої небезпеки «латинська єресь» тоді не являла, і кон-

стантинопольська патріархія спокійно дивилася на стосунки Киє з католицькими країнами. Навпаки, за часів Аскольда поява ри ських легатів у Києві не могла не викликати гострої реакції царг родської кафедри, бо саме відбувався напружений конфлікт мі Заходом і Сходом, який майже не призвів до остаточного розколу.

Таким чином лист, про який повідомляє В. М. Татіщев, дійсн був написаний Фотієм, але не у 991, а у 863 р., і адресований н Володимиру Святому, а Аскольду. Визнання цього факту знімає у джерелознавчі труднощі та сумніви. Відомості про цей лист витри мують критичну перевірку і добре накладаються на тогочасну іст ричну обстановку. Вони вносять істотні доповнення в наші знанн щодо візантійсько-руських взаємин у середині IX ст.

Повідомлення про лист Фотія із скороченим викладенням змісту очевидно, потрапило до тексту «Літопису Аскольда»; разом з іншим фрагментами, присвяченими першому хрещенню Русі, було викори стано книжниками Ярослава Мудрого при створенні Володимирово легенди, але пізніше вилучено з літописної традиції, започатковано третьою редакцією «Повісті временних літ».

Руська єпархія. Із сказаного вище бачимо, що джерела, які пові домляють про Аскольдове хрещення або ж містять відомості, якоюс мірою пов'язані з цією подією, численні і різнобарвні. Вони відбива ють різні традиції і в більшості не залежать одне від одного, аб поділяються на незалежні одна від одної групи. Сказане підтверджу загальну достовірність втіленої в них інформації. З наявних текстів випливає, що християнізація Русі у IX ст. мала офіційний характер і що в очах усієї християнської Ойкумени тогочасна Русь була хри стиянською країною.

Існування Руської єпархії безпосередньо засвідчують численні джерела, в тому числі й найавторитетніші. Церковні справи необхід но було влаштовувати з урахуванням далекої перспективи: забезпе чити новонавернену країну необхідними кадрами духовенства, а го ловне — надати релігійній діяльності організований характер. Хтось повинен був займатися справами давньоруської церкви і, отже, нести відповідальність за їхній стан перед Константинополем.

Власне, виникнення Руської єпархії фіксують майже всі джерела, що є в нашому розпорядженні: енцикліка Фотія (де йдеться про пастиря, прийнятого на Русі), твір Константина Багряпородного (в якому визначено архієпископський ранг того пастиря); так звані продовжувачі Порфірогенета, а особливо — давньоруські тексти, що уперто називають першого київського архієрея митрополитом.

Складнішим є питання про долю Руської єпархії під час язичеської реакції (882—988 рр.). Є серйозні підстави твердити, що єпархія існувала і після вступу на київський престол князя Олега. Про неї є згадки і в церковних документах. Так, в реєстрі православних кафедр, вміщеному в Церковному статуті імператора Лева VI Філософа (886—912), під 61-м номером значиться Русь ('η'Ρωσσια) [333, с. 80; 516, с. 28].

До середини X ст. належить ще одне аналогічне свідчення. В списку єпархій, укладеному за Константина Багряпородного,

Русь значиться під № 60 [516, с. 28]. Існування в Києві у цей час впливової християнської партії підтверджується русько-візантійським договором 944 р. та літописними текстами.

В старій літературі, а подекуди й у наш час (А. Поппе) [500; 866] ці документи бралися під сумнів; оголошували їх підробкою, або згадку про Русь — інтерполяцією [180, с. 65]. Ці спроби не можна визнати за успішні: якщо заперечувати самий факт існування Руської єпархії до 988 р., то поява подібного фальсифікату буде абсолютно безглуздою. І справді, кому могла б прийти думка безпідставно стверджувати наявність церковної організації, коли сама Русь, створивши «Володимирову легенду», її заперечувала?

Таким чином, Руська архієпископія, яка виникла у 60-ті роки IX ст., не припинила свого існування після загибелі Аскольда. Тим більше не могла вона зникнути в часи, коли київський престол зайняла християнка Ольга. Але реальне становище кафедри, напевно, було неоднаковим в різні часи. Можливо, існували якісь обмеження або й паузи в її діяльності, зумовлені складністю русько-візантійських стосунків. Підкреслимо, що християнська церква (особливо східна) звикла діяти за умов утисків та переслідувань. Численні єпископії існували в іновірних країнах (язичеських, ісламських, зороастрійських тощо), і складність оточення, хоч і впливала на їх функціонування, але не була непереборною перешкодою.

Що ж являла собою Руська єпархія структурно і яким був її офіційний статус? Джерела визначають ранг київського архієрея Михайла Сирина як архієпископський (Константин Багрянородний) або митрополичий (давньоруські тексти). Протиріччя в цих свідченнях немає. Митрополит — це архієпископ, що виконує адміністративні функції. Зрозуміло, що віддаленість Києва від архієпископських кафедр, якими на той час були Херсонеська в Криму, Готська в Томах та Болгарська в Охриді, визначала адміністративні функції Києва — місцевий архієрей мусив взяти на себе функцію управління. Автокефалія Руської єпархії виглядає умовою sine qua non.

Структура Київської митрополії добре засвідчена Никонівським літописом, який називає не лише митрополита Михайла, а й шість «Фотієвих єпископів», висвячених на Русь разом з Михайлом. Вони утворили другий шар ієрархії. Третій — пресвітери, також згадані в джерелах. У Візантії IX ст. існувала достатня кількість духовенства — вихідців з слов'янських країн (насамперед з Болгарії), які добре знали слов'янську мову і тому могли з успіхом вести пропаганду на Русі. З другого боку, тут існувало чимало осіб різного стану і рангу, що володіли грецькою мовою і, таким чином, могли бути посередниками між греками і місцевим населенням.

Особливістю церковної структури на Русі IX ст. було те, що вона не мала просторового змісту. Никонівський літопис називає осередками хрещення Новгород, Ростов та Суздаль. Це, поза сумнівом, пізніша інтерполяція. Новгород засновано лише у 872 р. [250, с. 14]. Назва міста у тексті з'явилася внаслідок упертої проновгородської тенденції, що виразно простежується в літописних текстах XI — початку XII ст.

Ростовсько-Суздальська версія виникла в середині XII ст., у зв'язку з ідеологічними заходами Андрія Боголюбського, спрямованими на утвердження політичного (а відтак й ідеологічного) авторитету Північно-Східної Русі, які примусили суздальських книжників віднести заснування Володимира-на-Клязьмі, здійснене Володимиром Мономахом, на часи Володимира Святого [111, с. 244 сл.; 161, с. 153—154; 160, с. 118—119].

Спочатку, напевно, шестеро прибулих до Києва єпископів не мали територіальних діоцезів (їх ще треба було створити), тому діяли у безпосередньому контакті з митрополитом. Всі три центри, згадані Никонівським літописом, розташовані поза кордоном Аскольдової Русі. Формування структури Київської митрополії починалося на півдні, а першими єпископіями за межами Києва мали бути Чернігів та Переяслав. Особлива роль останнього ще має стати предметом спеціального розгляду.

Юридичне становище новоствореної єпархії, напевно, забезпечувалося спеціальним актом. Дійсно, в нашому розпорядженні є цікавий документ, що дає можливість пролити деяке світло на цю проблему. Мова йде про так званий Церковний статут Володимира, в якому ім'я «рівноапостольного» князя поєднано з іменами патріарха Фотія і призначеного ним на Русь митрополита Михайла [453, с. 237].

Цей документ дійшов до нас в грунтовно переробленому вигляді [773]. Він представлений багатьма списками XIII—XVIII ст. переважно у складі Кормчих книг, що поділяються на декілька (за С. В. Юшковим на шість) редакцій. В тому вигляді, в якому він читається в наявних рукописах, статут склався не раніше XII ст. Тому в літературі виникла скептична тенденція, що заперечувала автентичність пам'ятки [180, с. 618—627; 267, с. 482—485; 648]. Більшість дослідників, однак, визнають достовірність документу, хоча й з деякими застереженнями [76, с. 73; 489, с. 263—272]. Найгрунтовніший аналіз статуту в радянській літературі зроблено С. В. Юшковим [773].

Ми не будемо зараз розглядати проблему еволюції тексту. Процитусмо лише протограф, реконструйований С. В. Юшковим (аргументацію дослідника вважаємо за цілком переконливу): «Се аз князь Володимир сгадал есмь с своею княгинею Анною и с своими детьми, оже сих судов не подобно судити князю, ни бояром, ни судиями их, и дах те суды церквам, всем епископом по Руськои земли. А по семь не вступати ни детем моим, ни внучатам, ни всему роду моему довека в люди церковныя, ни в суды их; дал есмь по всем градам и по погостам, и по свободам, где христиане суть» [778, с. 202].

Цитований текст написано або на титульному аркуші візантійського кодексу церковного права (Номоканон, пізніша Кормча), або на окремому пергаменті, який вкладено в рукопис Номоканона. Цим актом київський князь надавав грецькому церковному праву офіційну силу на Русі, санкціонуючи його введення в практичне життя.

Цитований текст викликає сумнів в одному відношенні. Другу статтю найдавнішої редакції викладено: «Се яз, князь великии Василии, нарицаемыи Владимер, сын Святославль, внук Игорев и блаже-

ныя Олгы, восприях святое крещенье от гречьскиих цареи Костянтина и Василья, и *Фотия патриарха* *, и взях перваго митрополита Михаила на Киев и на всю Русь, иже крести всю землю Рускую» [453, с. 237].

Відтворюючи первинний протограф, С. В. Юшков виключив з тексту компрометуючу згадку імені патріарха та рукопокладеного ним архієрея. Проте ігнорувати ці імена неприпустимо. Вважати їх за пізню вставку не можемо; ще менше підстав думати, що подібний анахронізм міг потрапити до оригіналу кінця X ст. За часів Володимира Святославича добре знали, що Константинопольську кафедру наприкінці 80-х років X ст. займав Микола Хрисоверг.

Єдиним поясненням є припущення, що в основі церковного статуту Володимира лежить аналогічний документ, писаний у 60-ті роки IX ст., коли патріарший престол в Царгороді дійсно займав Фотій і коли на Русь дійсно було призначено митрополитом Михайла Сирина. Вважаємо, що цим документом є церковний статут Аскольда; він становив таку ж санкцію візантійського церковного права, як діючого на Русі законодавства, ствердженого державною владою. Необхідність подібного документа в 60-ті роки IX ст. не потребує спеціальних роз'яснень; його поява визначалася тими самими потребами, що й «Статут Володимира» наприкінці X ст.

Дата Аскольдова хрещення. Звернімося до уточнення дати першого хрещення Русі. Це питання породило в науковій літературі гостру дискусію. Найбільшу плутанину вносить текст Константина Багрянородного. З його оповідання випливає, що Русь була навернена в правління Василя I Македонина, тобто, після 867 р. Порфирородний хроніст підкреслює, що акт хрещення відбувся після і внаслідок угоди, укладеної Василем з Аскольдом. Оскільки точна дата останньої відома (874 р.), то виходить, що християнство в нашій країні було запроваджено архієпископом, рукопокладеним патріархом Ігнатієм незабаром після названого року.

Цей висновок рішуче спростовується енциклікою Фотія — головним джерелом, що є в розпорядженні науки. Фотій був усунутий з патріаршого престолу 25 вересня 867 р.— одразу ж після вбивства Михайла III. На жаль, окружне посланіє Фотія не має твердої дати, але написане, безсумнівно, ще до його падіння. Більшість дослідників відносить цей документ до 866 або 867 р. [66, с. 99; 321, с. 82; 347, с. 229; 466, с. 60; 532, с. 166, 172], але виключно через хибно усвідомлену «обережність».

У пізнішій літературній традиції XVI—XVII ст., репрезентованій М. Кромером, Ц. Баронієм, І. Гізелем та ін., виникла ще одна версія, за якою хрещення Русі і рукопокладення митрополита в Київ припадають на час другого понтифікату Фотія, тобто після смерті Ігнатія (жовтень 877 р.). Так, у Густинському літопису читаємо: «В то же время, по смерти Игнатія, паки возведенъ бысть Фотій на престолъ Василіемъ Македономъ царемъ, и отсель есть вѣдити, яко Фотіи тогда бѣ, понеже Игнатіи умре в лѣто 878... Сего же Михаила посы-

* Курсив наш.— *М. Б.*

лаша патріархъ Фотіи в лѣто 886, сіе же бысть, якоже мню, и Олгу князю Рускомъ» [205, с. 253]. В київському Синопсису вміще апалогічний текст: «Третіє крестишася Россы лѣта отъ Рождест Христова осмъсотъ осмьдесятъ шестаго, в царство Греческаго Ца Василія Македона, тому же Патріарху Фотію еще живу сушу: о них же присланъ бысть крещенія ради Россовъ обладающу Кня Ольгу, Михаилъ Митрополитъ...» [611, с. 73—74]. Ця версія до в чизняної історіографії потрапила, ймовірно, із західних хронік.

Наведений варіант не витримує критики. Угода імператора В силя I Македонина укладена не з Олегом, а з Аскольдом (що надій засвідчено Никонівським літописом), отже не 886 р., а не пізні 882 р. Справжня дата договору (874 р.) також не викликає сумні [96, с. 276—280; 532, с. 168] і передує поверненню Фотія на патріа шество. До того ж Константин Багрянородний твердить, що архієре надісланий на Русь, був рукопокладений Ігнатієм, а не Фотієм. Так чином, усуваючи, ніби, одні протиріччя, комептована версія породж нові, ще складніші.

Розбіжність джерел активно дебатувалася в новітній літерату Частина істориків, але менша, віддавала перевагу версії Конста тина. Їх позиція здається безнадійною. Заперечувати свідчен Фотія неможливо, оскільки передбачити подію за десятиліття того, як вона сталася реально, патріарх, звичайно, не міг. Залишаєт ся одне з двох: або відкинути повідомлення Порфирогенета, я недостовірне, або спробувати витлумачити його якось по-іншом Декотрі дослідники вважали, що обидва джерела доброякісні, а мають на увазі різні події. М. М. Карамзін писав, що свідчен візантійських джерел можуть бути принципово узгоджені: церковни наставників на Русь могли надсилати і Фотій, і Ігнатій [267, с. 138 139]. Правильну позицію, на наш погляд, зайняв Б. М. Меліора ський. Він писав: «Продовжувач (Феофана, тобто Константин Ба рянородний.— *М. Б.*) має на увазі *зміну* надісланого Фотієм єпи копа русів, що мала місце за патріарха Ігнатія після 867 р. І дру й вороги Фотія визнають, що він володів особливою здібністю пр вертати до себе прибічників; з числа всіх єпископів, ним поставлен або тих, хто його визнали, зрадили його у 867—877 рр. лише дуж нечисленні; а переважна більшість були позбавлені кафедр і зам нені ігнатіанцями. Нічого нема неймовірного в тому, що серед ни опинився й надісланий, або призначений на Русь архієпископ» [40 с. 509].

Таке припущення правдоподібне. Втім, можливе й інше, ще про тіше: архієрей, рукопокладений Фотієм, міг померти, або ж з якихос причин повернутися до імперії. Звільнена вакансія потребувала з міщення незалежно від міркувань високої політики.

Таким чином, у нас нема ніяких підстав брати під сумнів сві чення Константина Багрянородного. Він писав у середині X ст., кол пам'ять про Аскольдове хрещення вже стиралася в свідомості сучас ників. Онук Василя I, звичайно, прагнув прикрасити діяльність свог діда, всіляко підкреслюючи його досягнення й заслуги. Тому не ди но, що розповідь про призначення на Русь нового ієрарха перейшл

межу історичної достовірності й під пером порфірородного хроніста адміністративний по суті акт перетворився на незмірно важливіший і масштабніший акт хрещення Русі.

Підкреслимо: зовсім необов'язково вбачати в цьому свідому фальсифікацію. Константин користувався різними джерелами. В їх повідомленнях містилося чимало протиріч — чи то справжніх, чи то удаваних. З цих протиріч треба було знайти вихід. І немає нічого дивного, що з можливих альтернатив Константин обирав найвигідніші для свого діда.

Таким чином зникає суперечливість і все порівняно легко стає на свої місця. Не заперечуючи достовірність Константинова переказу, надаємо перевагу версії Фотія. Саме йому довелося здійснити акт Аскольдова хрещення, а відтак його свідчення є найавторитетнішим. Можливий хронологічний діапазон скорочується до семи років. Навернення Аскольда відбулося не раніше 860 і не пізніше 867 р. Однак документи, що є в нашому розпорядженні, дозволяють надійно визначити точний рік і місяць цієї події.

З тексту Фотієвої енцикліки випливає, що навернення страшних північних варварів, біблійного «Гога з країни Магог» [Ies., XXXVIII, *2, 3;* XXXIX, *1*] відбулося незабаром після походу, що загрожував імперії незліченними бідами. Отже, дата хрещення безпосередньо пов'язується з датою експедиції. Ще певніше цей зв'язок фіксований у повідомленні Продовжувача Феофана: «З того часу пригнічувало ромеїв нашестя Русі,— народ же вони скіфський, дикий та брутальний, який спалював Понт і Чорне море, і саме Місто (Константинополь.— *М. Б.*) облягав тоді, як Михайло вирушив у похід проти ізмаїльтян; але вони, зазнавши гнів Божий, повернулися до себе, як тільки Фотій, управник церкви, умилостивив Бога. Деякий час пізніше...» (йде цитований вище текст, присвячений хрещенню Русі) [Theoph. Cont., p. 196].

Дата походу в літературі також стала предметом суперечок. Частина дослідників називає 860, інші — 866 р. Вище вже говорилося, що насправді тих походів було чотири; зокрема, розмежування подій 860—866 рр. не підлягає сумніву. Частина джерел (Фотій, Продовжувач Феофана, Іоан Диякон, можливо, Акафіст Божої матері) описують успішну експедицію Русі, здійснену на 360 кораблях, жодним словом не згадуючи про бурю. Інші (Симеон Логофет, Лев Граматик, Продовжувач Амартола, Феодосій Мелитенський) описують нещасливий для Русі похід на 200 кораблях, більша частина яких загинула під час несподіваної бурі. Перший похід закінчився почесною для Русі угодою (за твердженням Іоана Диякона «тріумфом») [Joan Diac., p. 18]; другий — «плачем великим» у Києві [440, с. 9].

Хрещення Русі, пов'язане з походом на Царгород, могло статися в ці два терміни. Напад на Принцеві о-ви 863 р. мав характер локальної дії. Похід 874 р. виходить за межі щойно усталеного хронологічного діапазону. Навернення Аскольда сталося або 860, або 866 р. Якій же даті надати перевагу? Більшість дослідників схиляються на користь пізнішої, що дає можливість максимально наблизити подію

до енцикліки Фотія, яку прийнято відносити до 866—867 рр. Саме це хронологічне зближення при глибшому осмисленні стає переконливим аргументом contra.

Насамперед підкреслимо, що дата енцикліки проблематична. 866—867 рр.— крайній термін, пізніше якого документ не міг з'явитися, тому що його автор 867 р. був позбавлений кафедри. Документ можна датувати 865, 864 або й 863 рр.*

З Фотієва повідомлення випливає, що від навернення Аскольда до написання енцикліки минув якийсь час. Патріарх уже міг судити про наслідки акта. Він підкреслює, що Русь «прийняла пастиря» (за даними Никонівського літопису, це сталося лише на другий рік після хрещення Аскольда) і ретельно виконує всі обряди (діяльність митрополита Михайла та шести підлеглих йому єпископів по навернению народу, побудова церков та висвячення пресвітерів для них, за свідченням того ж Никонівського літопису, зайняла щонайменше три роки). Справді, потрібний був досить тривалий час, аби рукопокладений архієрей встиг прибути на місце призначення, освоїтися на новому поприщі, розгорнути активну місіонерську діяльність, домогтися помітних наслідків і повідомити у Константинополь. Навіть без літописних звідомлень ясно, що кілька місяців — строк надто малий для цього.

З другого боку, 866 р. видається менш прийнятною датою, адже тогочасний похід мав трагічні для Русі наслідки. Аскольд повинен був думати не стільки про запровадження нової віри, скільки про врятування решток розбитого бурею флота. Патріарх підкреслює, що Русь перед хрещенням грабувала Грецію і «виявляла нестримну зухвалість», що дійсно мало місце у 860 р. Навряд чи ці слова відносяться до 866 р., коли руський флот практично був знищений. Фотій дає зрозуміти, що напередодні хрещення Русь мала безумовний успіх у боротьбі проти імперії і що її дії становили чималу загрозу для Константинополя.

Ще виразніше цей мотив проглядає у Продовжувача Феофана. Тут безпосередній зв'язок хрещення з успішним походом Русі на Царгород (без бурі) зафіксовано цілком певно. По суті, це повідомлення можемо вважати за радикальне вирішення питання. Очевидно, одним з пунктів угоди, завдяки якій Русь припинила облогу столиці і повернулася додому (поряд з виплатою контрибуції і данини), було введення на Русі нової релігії [575, с. 50 сл.; 576, с. 70—74]. Цей пункт у викладі змісту угоди вилучено давньоруськими літописцями під час створення Володимирової легенди.

Два моменти рішуче підтверджують факт хрещення Русі саме у 860 р. Перший з них — особливо **Руська ера,** запроваджена київськими книжниками Аскольдового часу. Реальність її обгрунтована Б. О. Рибаковим [532, с. 163—165], який звернув увагу, що в літописних текстах деякі дати відраховані від 860 р. Відомо щонайменше три такі реліктові позначення у хронологічних відрахунках «від

---

* Раніша дата виключається, так як в тексті згадується хрещення Болгарії (863 р.).

Михайла царя»: похід Аскольда 874 р. у Никонівському літопису, позначений 14-м літом від Михайла [440, с. 15]; початок княжіння Олега (6389 р.) — 29-м роком від Михайла (тобто, від 6360 — 860 р. за олександрійським літочисленням) [440, с. 15]; нарешті, великий індиктіон (6384 р.) — 24-м роком Михайла [440, с. 10]. Всі ці відрахунки пов'язані з літописною статтею 6360 р.: «В лѣто 6360, индикта 15, наченшю Михаилу царьствовати, нача ся прозывати Русская земля. О семь бо оувѣдахом, яко при сем цесари приходиша Русь на Цесарѣград, яко же писашеть в лѣтописании Гръцком, тѣмъ же и отселѣ почнем, и числа положим» [250, с. 12].

Сенс повідомлення розкривається цитованим уривком: мова йде не про початок врядування малозначного візантійського імператора, а про початки Русі, в розумінні — її датованої історії. Б. О. Рибаков справедливо підкреслює, що в державній біографії Михайла III 860 р. нічим не позначений. Формально він став імператором 842 р., регентство його матері Феодори закінчилося 856 р. Одноосібне врядування почалося лише 865 р. [532, с. 168]. Отже, літописне твердження, ніби у 6360 (=860) р. почалося Михайлове врядування, не відповідає дійсності. Та й в разі відповідності лишилося б незрозумілим, чому вступ на престол зверхника однієї держави взято за початок історії другої.

На перший погляд роз'яснення міститься в наведеному вище тексті: того року «Русь приходила на Цісареград». Саме цю подію висуває за хронологічний репер Б. О. Рибаков. На його думку, успішний похід на Візантію міг спонукати київського книжника до подібного ідеологічного ходу. «Природно,— пише Б. О. Рибаков,— що така подія, приємна для національної амбіції, могла стати пунктом для відрахунку років. Це стало тим необхіднішим, що віднині історія Русі тісно переплелася з історією Візантії, Болгарії; потрібно було вести точний рахунок рокам і співвідносити руські справи із справами сусідніх держав» [532, с. 166].

Ми вважаємо таку позицію недостатньою. Б. О. Рибаков має рацію, підкреслюючи необхідність запровадження на Русі певної системи літочислення. Але ж чому початок Руської ери локалізовано саме на 860 р.? Конкретний військовий похід, навіть найгучніший, навряд чи міг стати таким репером. Повинно було б бути ще щось, більш визначне й унікальне. Історія середньовіччя заповнена численними походами й перемогами, але ніколи вони не розглядалися як початок нової ери. Ймовірно, справа полягала не так в наслідках, скільки в буденності самого явища. Події воєнної історії — саме через свою повсякденність — принципово не могли братися за хронологічні відрахунки.

Зовсім інша річ, коли за початок Руської ери прийняти акт хрещення. Середньовічна ідеологія завжди відводила релігійним моментам вирішальне місце в системі суспільних відносин. Введення християнства вважалося за прилучення до благодаті, початок нового, справжнього життя. Тому не дивно, що й навернення Русі усвідомлювалося як поворотний момент в розвитку країни, як своєрідний перелом на шляху прогресу.

Хрещення Аскольдової Русі відбулося незабаром після досягнення угоди з візантійською адміністрацією, напевно до повернення київського війська на Русь. Напад на Константинополь стався 18 червня 860 р. [120, 798]. Облога міста тривала лише кілька днів, щонайбільше тижнів, оскільки візантійці поспішили відкупитися від нападу контрибуцією та даниною. Обряд хрещення здійснено через кілька днів (за деякими даними — через дві доби) — в кінці червня, щонайпізніше — на початку липня.

Руські книги в Херсонесі. Другим фактом, що засвідчує хрещення Аскольдової Русі саме під час походу 860 р., є епізод місіонерської діяльності Кирила Філософа. У 860 р. розпочалася його хазарська місія; зиму 860—861 рр. він провів у Херсонесі, де, за свідченням Житія (так звана Паннонська легенда),— «Обрѣте же тоу еуаггелие и псалтирь, роуськими письмены писано, и человѣка обрѣть, глаголюща тоя бесѣдою, и бесѣдова съ нимъ, и силу рѣчи приимь, своеи бесѣдѣ прикладая различьная письмена гласная и съгласная, и къ Богоу молитву творя, въскорѣ чести и съказати, и мънози дивлѣаху, Бога хваляше» [322, с. 260]. Це повідомлення докорінним чином змінило усталені в історіографії уявлення і викликало дискусію.

Насамперед намагалися довести, що цитований уривок — пізня вставка. Спираючись на деякі мовні особливості уривка, О. С. Львов вважав, що він не міг з'явитися до болгарського перекладу книги Іоана Дамаскіна «Про вісім частин слова»,— хоча високоосвічений Кирило міг знати той твір в грецькому оригіналі [378] *.

Наведений текст, однак, міститься у всіх рукописах «Житія», що дійшли до нас (понад 20), причому не лише в давньоруських, а й південнослов'янських. Деякі з рукописів належать до XII ст., отже інтерполяція могла мати місце лише дуже скоро після написання самої пам'ятки. Для чого ж був потрібний фальсифікат, що принижує заслуги великих просвітників і ставить під сумнів їхню справу?

Ще наприкінці минулого століття І. Ягич, заперечуючи автентичність фрагмента про «руські книги», писав, що з того уривка виходило б, ніби все головне — винайдення письма і переклад біблійних книг — було зроблено до Кирила й поза ним. Тоді що ж лишається на долю великого просвітника? Такій думці, мовляв, суперечать усі історичні свідчення про культурний подвиг, пов'язаний з іменем солунського філософа [781, с. 64].

Однак визнавши цитований фрагмент фальсифікатом, ми потраплямо в ще гірше становище. Виходить, автор уривка без ніякої на те потреби рішуче принизив заслуги Кирила, і його варіант був підхоплений всіма наступними книжниками. Повірити в таке неможливо. Тому ідея інтерполяції не знайшла підтримки в науковій літературі, навіть найкритичнішій.

Дослідники шукали інших претендентів на етнічну атрибуцію «руських книг», крім Київської (слов'янської) Русі. Гіпотез висло-

---

* Раніше О. С. Львов займав крайню позицію щодо ствердження давніх (задовго до Кирила й Мефодія) коренів давньоруської писемності [377].

лено чимало, але серед них немає жодної правдоподібної. Насамперед, звичайно, виникла думка про норманів, але теорія норманізму зазнала краху. Так само не утрималася й готська теорія, за якою Кирило мав переклад Біблії, здійснений Ульфілою. Крім того, висловлювалися й зовсім фантастичні припущення про сірійське або самаритянське походження тих перекладів. Сірійська гіпотеза, як не дивно, знову фігурує в творах деяких авторів [242, с. 72—75; 288, с. 91—98; 699, с. 238; 847, с. 323—326] попри її абсолютну бездоказовість. Її прибічники пропонують кон'єктуру — «соурьские» замість «роуськие», але ніяких доказів на її користь не наводять.

Неспроможність усіх цих нігілістичних гіпотез навряд чи може викликати сумнів [258, с. 454—455]. Відомо, зокрема, якими мовами володів Кирило — латинською, арабською та давньоєврейською (крім, звичайно, грецької та слов'янської). В цьому реєстрі відсутні шведська і готська мови. Незрозуміло, яку мову мали б репрезентувати «сірійські» та «самаритянські» письмена. З коментованого уривка про «руські книги» випливає, що їхня мова була знана місіонером. Невідомим був лише алфавіт, який він розшифрував за допомогою херсонеського русина. Якщо під «сірійським» слід розуміти варіант арабської, а під «самаритянським» — арамейську (тобто староєврейську), то допомога аборигена не була потрібна: і ту, і другу Кирило знав непогано, навіть й графіку, якою вони користувалися. Отже, слов'янською лишається тільки Русь.

Свідчення Панонської легенди дозволяє дійти декотрих важливих висновків. По-перше, з неї випливає, що на час хазарської місії Кирила Русь вже була християнською країною і почала створювати власну церковну літературу. По-друге, переклад біблійних книг старослов'янською мовою розпочався до початку моравської місії великих просвітників. По-третє, давньоруська писемність в її найвищій, книжній формі існувала ще до винайдення Кирилом нового слов'янського алфавіту.

Отже, взимку 860—861 рр., через півроку після Аскольдового хрещення, на Русі були у вжитку переклади принаймні деяких, найважливіших біблійних книг. Такими насамперед вважалися Євангеліє, Апостол та Псалтир — дві з цих книжок як раз і згадуються в Панонському житії. Чи вистачило б півроку для здійснення такого культурницького заходу? Відомо, що Мефодій за допомогою двох переписувачів («попів-скорописців») переклав увесь Канон за шість місяців [250, с. 20]. Євангеліє та Псалтир становили приблизно $^1/_7$ від загального обсягу Біблії, таким чином, перекласти їх можна було за кілька тижнів без особливого напруження.

Виникнення давньоруської писемності. Формування давньоруської церковної літератури, яке почалося відразу після першої християнізації, змушує нас коротко зупинитися на проблемі виникнення східнослов'янської писемності. Тривалий час в науці панувало переконання, що грамотність на Русь прийшла з Болгарії після релігійного акту 988 р. Цей погляд, однак, виявився невірним. Останнім часом доведено існування давньоруської писемності докириличного типу [539, с. 114—116].

Що Русь уміла писати до 988 р.— давно заявлено в літературі [226; 676; 677, 356; 447 та ін.] і засвідчено деякими писемними джерелами (зокрема, угоди Русі з греками, повідомлення деяких східних авторів (аль-Недім) та ін.). Проблема полягає у з'ясуванні шляхів виникнення писемності — процесу, що, на думку деяких дослідників, розпочався ще за доби бронзи [596; 716].

До нас дійшов надзвичайно цікавий трактат Чорноризця Храбра (X ст.), присвячений виникненню давньослов'янської писемності [323, с. 162—163; 308; 613, с. 102—104]. В ньому запропоновано періодизацію самого процесу, що передбачає три стадії. На першому етапі слов'яни користувалися для передачі віддаленої (в просторі й часі) інформації «чертами й різами», за допомогою яких «чтеаху и гатааху» (рахували й гадали). Другий етап характеризує застосування для письма літер грецького (і латинського, додамо) алфавіту «без устроєнія», тобто без пристосування до фонетичних особливостей слов'янських мов. Третій — діяльність Кирила Філософа і винайдення ним спеціальної слов'янської абетки.

В наш час ця схема здобула переконливе підтвердження — зокрема, на базі археологічних матеріалів. «Черти і різи» Храбра — це символічні знаки, що становили собою зародок вітчизняної ісрогліфіки [477]. Йдеться, насамперед, про «загадкові знаки» Надчорномор'я (часом їх називають «сарматськими», хоча це не зовсім точно). Цим знакам присвячена величезна література, однак і досі проблема залишається невичерпаною [114; 222; 406; 422; 635; 759; 770; 771].

Загальна кількість різновидів цих знаків (понад 200) виключає можливість трактувати їх як літери фонетичного алфавіту. Зустрічаються вони поодинокими знаками та у вигляді текстів, поки що не дешифрованих. Спроби тлумачити їх як тамги, знаки власності й подібні до них інсігнії не дали позитивних наслідків [326, с. 134, 136; 695, с. 46].

Другий етап, позначений застосуванням фонетичного письма на грунті використання грецької та латинської графіки, прекрасно документований археологічними матеріалами черняхівської культури [45, с. 242—243; 137, с. 99—101; 556; 668]. Він припадає на першу половину і середину I тис. н. е. В останні роки виявлено десятки автографів тої доби (правда, поки що це окремі літери та слова), а численні знахідки стилів [84, с. 187] засвідчують широке застосування писемності в середовищі давньослов'янського населення.

Носії черняхівської культури підтримували з римлянами та греками тісні й різноманітні стосунки. Багато з них їздили до античних міст, оволодівали грецькою та латинською мовою, діставали освіту, часом досить високу, добре засвоюючи навики писемної культури. Так чи інакше думка про використання літер чужого алфавіту для зображення слов'янських слів повинна була стати на порядок денний.

При цьому мали з'явитися чисто практичні труднощі, зумовлені невідповідністю обох алфавітів фонетиці слов'янських мов. У грецькому алфавіті, скажімо, не було знаків для передачі звуків «Б», «У», шиплячих, глухих голосних, дифтонгів «Ц», «Ч» і т. п. Тому адапта-

ція наявних графічних систем була актуальною. Таке «устроєніс» за Храбром, становить головний зміст третього періоду. Але просвітницька діяльність Кирила Філософа та його учнів не вичерпує самого процесу і становить лише заключну стадію. Одним з найвизначніших досягнень історичної науки за останні десятиріччя є відкриття Софійської абетки [153, с. 225—240; 149; 154; 144; 148 та ін.], що відбиває початкову стадію «устроєнія» слов'янських письмен. Вона включає 23 літери грецького алфавіту — від «альфи» до «омеги» — з доданням чотирьох специфічно слов'янських знаків: «Б», «Ж», «Ш», «Щ» (останній вимовлявся як дифтонг «ТШ»). Це — найнеобхідніші літери, без яких слов'янська писемність не змогла б нормально функціонувати.

Софійську абетку виявлено в Михайлівському приділі київського собору св. Софії, де в середині XI ст. містилися бібліотека та скрипторій. Вона прокреслена на стіні дуже ретельно, великими літерами (висота близько 3 см). Деякі дослідники припускали, що це звичайна кирилиця, тільки недописана [243]. Ця думка здається неймовірною. Автор накреслив літери акуратно, довівши до самої «омеги», що завершувала собою реєстр. Пропущено «Ж» вписане над рядком в положеному місці, але не вписані «Ц» та «Ч». «Фіта» стоїть не в кінці алфавіту, як прийнято в кирилиці, а на десятому місці — між «И» та «І», як це мало місце в грецькій абетці. Автор ретельно виписав зайві для слов'янської мови знаки (як, скажімо, «ксі» або ту ж «омегу»), але залишив поза увагою часто вживані глухі голосні («Ъ» та «Ь»), обидва юси, дуже потрібні «Ч» та «У» («черв» та «ук») тощо.

Таким чином, виникає думка, що виявлена в Софії Київській абетка є докириличною і відбиває початковий етап в «устроєнії» слов'янських письмен. Неважко зрозуміти й появу її на стіні скрипторію та бібліотеки. В першій половині XI ст. Ярослав Мудрий створив у Києві солідний культурно-просвітницький центр, до складу якого входила і перша відома на Русі бібліотека. В ній, напевно, зберігалися й документи доволодимирових часів (про це можуть свідчити тексти угод Русі з греками, які дійшли до нас у складі пізніших літописів). Слід думати, таких офіційних грамот існувало багато. Крім того, зберігалися й книги другої половини IX—X ст.— переклади християнської літератури, хронікальні записи, церковна документація тощо.

Орфографія цих манускриптів, хоча й подібна до кирилиці, все ж відмінна від неї, не могла не привернути увагу київських книжників XI ст. Хтось з них реконструював отой давній алфавіт на підставі наявних текстів і виписав його для пам'яті або з навчальною метою на стіні Михайлівського приділу — в місці, неприступному для стороннього ока.

На сучасному стані досліджень з'ясовано, що східнослов'янська писемність виникла незалежно від місії Кирила. Вона сформувалася на базі двох джерел, які визначали, відповідно, дві генетичні лінії. Перше з них становила надчорноморська ієрогліфіка, яка контамінувалася з фонетичним письмом греків та римлян. В результаті виникло так зване руссько-хазарське письмо, існування якого засвідчене схід-

ними авторами [52, с. 17; 477, с. 29]. Пам'ятки цього письма вже дешифровані [23; 765, 766; 767]. Відгалуження першої лінії — рунічний алфавіт, який в першій половині I тис. н. е. набув значного поширення не лише в Надчорномор'ї, а й далеко на захід — до Скандінавії включно [114; 669; 799; 838; 872]. На слов'янському ґрунті з'явився «протоглаголічний» алфавіт, довкола якого протягом останніх десятиріч розгорнулася гостра дискусія [224; 225; 295; 296; 294; 714].

Другим джерелом послужила грецька писемність з усталеним і досить довершеним фонетичним алфавітом. Процес «устроєнія», що зрештою призвів до кристалізації кирилиці в її двох варіантах (моравському з 38 літер і болгарському з 43 літер), визначив собою магістральну лінію в ході «устроєнія».

Відкритим залишається питання, який саме алфавіт винайшов Кирило. Багато дослідників схиляються на користь кирилиці [630; 639; 642; 281; 282; 439; 734]. Інші вважають, що то була глаголиця [202; 743; 592; 683; 732; 764; 781; 782; 898]; до числа останніх належить і автор цих рядків.

Глаголиця є найзагадковішою проблемою рапньослов'янської писемності. Її походження не з'ясоване й досі [258, с. 422—435]. Найправдоподібніша гіпотеза Є. Е. Гарнстрем [171; 172] не з'ясовує механізму виникнення цього алфавіту. Він має всі ознаки штучно сконструйованого, але більшість з його знаків знаходять відповідники серед «сарматських» знаків Надчорномор'я.

На жаль, в полеміці, яка не вщухає до нашого часу [405; 497], одне питання підмінюється другим. Дебатуючи проблему графічної природи кирилового винаходу, дослідники збиваються на питання про хронологічне співвідношення обох слов'янських алфавітів. Вважається безсумнівним, що алфавіт Кирила був першим слов'янським письмом і таким чином передував другому.

Але саме ця передпосилка виявилася невірною. Найправдоподібнішу концепцію запропонував відомий болгарський філолог Ємил Георгієв [173; 174]. Відповідно до неї, кирилиця є природнім алфавітом, який утворився спонтанно в процесі пристосування грецької графіки до фонетичних особливостей слов'янських мов. Хронологічно він передує глаголиці, бо формувався протягом кількох століть ще до IX в. Глаголиця —штучний алфавіт, винайдений Кирилом близько 862 р., не утримався в ужитку через химерність і чисто практичні незручності застосування, поступившися місцем кирилиці, яка у IX—X ст. набрала завершеного характеру. Ймовірно, знайомство Кирила з руськими книгами в Херсонесі [436; 735; 736] за рік до початку моравської місії так чи інакше вплинуло на його винахід.

Те, що херсонеські книги були писані «протоглаголицею», випливає з свідчень «Паннонського житія». Адже Кирило розумів мову цих творів, але зовсім не знав алфавіту. Для встановлення координації між знаками і звуками йому необхідна була допомога грамотного русина. Кирилицю, що має в основі грецький маюскул, він би без особливих труднощів засвоїв сам. Стає зрозумілою поява в давньоруській літературі тенденції розглядати винайдений Кирилом алфавіт

як запозичення з Русі [449]. «А грамота руськая явилася Богомъ дана в Корсунь Русину, от нея же научися философъ Константинъ, и оттуду сложивъ и написавъ книгы Русскымъ языком»,— читаємо в «Сказанії про грамоту руську» [613, с. 31—32]. Написання цього твору дослідники відносять до рубежу XI—XII ст. [439, с. 82; 544, с. 818], але не виключено, що подібна версія існувала набагато раніше.

Єресі IX—X ст. Єресі завжди супроводжували християнське вчення. Там, де утверджувалася нова віра, негайно виникали погляди, які ревізували деякі офіційно стверджені тези. Вивчення цих відхилень в ранній Київській Русі ставить перед дослідником ряд труднощів, подиктованих трьома основними причинами. По-перше, середньовічні хроністи взагалі неохоче обирали подібні слизькі сюжети, по-друге, в ранній період давньоруські ідеологи, не дуже грунтовно обізнані з тонкощами церковної догматики, не завжди могли побачити єресь; по-третє, дається взнаки загальна обмеженість джерелознавчої бази IX—X ст.

Єретичні ідеї доволодимирових часів поки що залишаються невивченими, хоча не можна твердити, що в літературі на них зовсім не зверталося уваги. «Дворянська і буржуазна наука,— писав Д. С. Лихачов,— прагнула затушкувати, завуалювати ті елементи єретицтва або ті елементи народного християнства, апокрифічних, неофіційних поглядів, які відчутно дають себе знати в найдавніших руських церковних творах. Уважне вивчення тих творів, поза сумнівом, в майбутньому відкриє численні сліди впливу апокрифів і єретичних вчень, що дозволить більш глибоко поставити питання про походження руського християнства» [357, с. 332].

Як філософське явище, єресі відзначаються складністю і строкатістю. Це зумовлено самою природою явища, що полягає у відході від офіційно стверджуваної схеми. Для уникнення ймовірних непорозумінь з цим необхідно рахуватися, особливо — коли йдеться про початкову фазу засвоєння християнських ідей.

Цілий ряд відступів від канону мали характер неусвідомлених помилок. Так, в «Повісті временних літ» під 986 р. вміщено відому «Промову філософа» [250, с. 74—92] — документ, що за одностайною думкою дослідників сягає IX ст. [325, с. 176 сл.; 358, с. 330—332; 755, с. 154], тобто доби Аскольда. В цій промові наведено значну кількість цитат з святого письма (переважно з пророків та з Псалтирі), але більшість з них надто приблизно відтворюють біблійний текст, наближаючися, скоріше, до вільного переказу грецького оригіналу, аніж до його точного перекладу. В деяких же випадках дається деформований виклад, далекий від Біблії. Було б надто ризиковано вбачати в цьому свідому ревізію канонічних текстів з метою ствердження ідей, відмінних від християнської догматики. Ймовірно, в абсолютній більшості йдеться про елементарні помилки перекладача.

Нас цікавлять лише свідомі й цілеспрямовані відхилення від канонічних настанов, подиктовані спеціальними міркуваннями та соціально вагомою метою. Саме тут на нас чекатимуть найбільші труднощі. Лише для XI ст. існують надійні матеріали, що цілком

реально змальовують перероставання єретичних вчень у активні суспільно-політичні рухи. Для другої половини IX—X ст. маємо лише не дуже певні натяки.

Насамперед, відзначимо елементи «народного християнства» — своєрідної транскрипції християнських ідей, пристосованих до ідеологічного рівня широких верств населення, в переважній більшості неосвічених. Складна діалектика християнської концепції, що увібрала до себе найвищі досягнення античної філософії, виявилася неприступною для нерозвиненої, слабо підготовленої аудиторії. Головною тенденцією «народного християнства» була міфотворчість — прагнення трансформувати головні ідеї нової віри за допомогою чисто літературних, оповідних конструкцій. Поширеним методом, зокрема, була спроба побудувати потойбічний світ за закопами світу земного. Втім саме бажання розглядати небо як арену діяльності вищих сил, що керують буттям, теж є складовою частиною цієї тенденції. Олюднення бога, перетворення його на особу з чисто людською вдачею вимагало належного антуражу. Подолати повною мірою цю тенденцію не вміли навіть найвидатніші репрезентанти ранньохристиянської ідеології, чиєю справою було усталення канону.

Найбільш яскравим виявом християнської міфотворчості в раннє середньовіччя виступають численні єресі маніхейського кшталту — павлікіанство у Візантії, богомільство в Болгарії тощо. Прагнення вивести їх з класичного маніхейства навряд чи мають підстави. Всі ці єресі становлять собою, скоріше, паралельні явища, породжені схожими умовами та закономірностями. Взаємовплив можливий, але не обов'язковий.

Маніхейство у власному розумінні терміна виникло в III ст. Засновник секти Сураїк сип Фатака, прозваний Мані, народився 214 р. Його вчення становило самостійну систему і стояло поза рамками ортодоксального християнства. Головною основою був зороастризм; звідси, зокрема, доведене до межі протиставлення добра і зла, що виступають рівноправними і персоніфікованими іпостасями (Агарумазда та Анхрамайню у Заратустри, бог і диявол у Мані).

Усвідомлення зла як сили, незалежної від добра, виявилось доступнішою та зрозумілішою для широких верств населення, що значною мірою відбилося і на християнській концепції. Ранні ідеологи Ориген, Августин (який сам один час був маніхейцем), Тертуліан та інші, розглядаючи зло лише як відсутність добра, змушені були допустити в канон образ диявола (несумісний з основною християнською доктриною) — інакше нова релігія не змогла б виконати свою соціальну функцію ідеологічного імперативу. Потрібне було пугало, аби ним жахати грішників. Розвинене середньовіччя (особливо ренесанс) пішло надто далеко: його ідеологія розвивалася під знаком диявола, якому приписувалася більша влада над світом, аніж самому богу.

Народні єресі павлікіансько-богомільського кшталту не лише сприйняли маніхейське розмежування добра і зла, а й прагнули надати йому класичної міфологічної форми. Обидві абстракції були втілені в антропоморфні образи бога (Саваоф, Ієгова, Елогім, Хрис-

тос) і диявола (Сатана, Сатанаїл, Асмодей, Вельзевул, Люцифер і т. п.). В такий спосіб легше було диференціювати земне добро і зло, оголосивши певні суспільні чинники служниками диявола. Оскільки павлікіанство та богомільство виникли і сподівалися переважно серед нижчих верств суспільства, то провідна ідея діставала чітко визначене антифеодальне спрямування, націлене проти панівного класу.

Вміщена в «Повісті временних літ» «Промова філософа» містить очевидні сліди такої концепції. Образ Сатанаїла з'являється в ній уже на самому початку [250, с. 75], причому в загальній структурі твору йому відведено досить значну роль. Улюблений янгол — старшина янгольського чину,— що повстав проти бога і перетворився на його лютого непримиренного ворога, являє надто прозорий соціальний символ, зручний для реальних і актуальних інтерпретацій. Надто цікавою здається програма заколотника й богоборця: «Сниду на землю и прииму землю, и поставлю столъ свои на облацѣхъ сѣверьскыхъ, и буду подобенъ богу» [250, с. 75]. Диявол, як володар світу — думка, правда, рішуче не християнська, але багатозначна своїми соціологічними можливостями.

До того ж напрямку суспільної думки належать і сліди апокрифічної літератури, використаної в канонічних контекстах. В «Промові філософа», в першій частині якої грунтовно викладено Ветхій заповіт, є сюжети та епізоди, відсутні у Біблії і запозичені з апокрифічних переказів. До їх числа належить розповідь про ідолотворчу діяльність Авраамова батька Фари, рішуче припинену патріархом [250, с. 79], або історія з короною, знятою з голови єгипетського царя Мойсеєм, який ще був у дитячому віці [250, с. 81]. Перший епізод запозичено з «Одкровіння Авраама», другий — з апокрифічного життя Мойсея. Обидва епізоди мають далеко не безневинний характер. Вони перегукуються з актуальною проблематикою доби, пов'язаною з подоланням поганських тенденцій і розвитком руcько-візантійських відносин. Заява Авраама, що язичеські ідоли суть не боги, а дерево й камінь, буде неодноразово варіюватися в давньоруській літературі X—XI ст. Так само пророцький жест Мойсея знайде своє відбиття в концепції «закликання нових народів» у київській інтерпретації.

Зовсім інший сенс у порівнянні з «народним християнством» мали єретичні ідеї, що народжувалися в теологічному середовищі й належали особам, добре обізнаним в теоретичних тонкощах нової релігії. Зокрема, йдеться про аріанський символ віри, вміщений у «Повісті временних літ» під 988 р. В цьому уривку, що становить окремий теологічний трактат (IX ст.), введений до літописного тексту, читаємо: «Сынъ *подобосущенъ* (курс. наш.— *М. Б.*) и безначаленъ Отцю, рожениемъ точию разнествуя Отцю и Духу. Духъ есть пресвятыи Отцю и Сыну *подобосущенъ* (курс. наш.— *М. Б.*) и присносущенъ» [250, с. 98].

Як відомо, подобосутність бога-сина богу-батьку є головною тезою Арія, протиставленою формулі єдиносутності. Аріанство було засуджене на першому вселенському (Нікейському) соборі 325 р., після чого боротьба розгорілася по-справжньому. Нікейська формула знайшла рішучу підтримку на заході у Римському діоцезі; натомість

східна церква тривалий час схилялася до єретичного кредо (так зване євсевіанство — за іменем двох єпископів: Євсевія Кесарійського і Євсевія Нікомедійського). Лише після другого (Константинопольського) собору 381 р. аріанство остаточно було визнане єретичним вченням.

Виникає питання, яким чином аріанська формула могла з'явитися в давньоруському літопису? Вважати її елементарною помилкою, спровокованою неправильним читанням грецького терміну ('ομιοδυσιος замість 'ομουσιος) [357, с. 340], неможливо. У літопису вміщено перелік вселенських соборів, де двічі підкреслено прокляття Арія і відзначено у зв'язку з тим *«Трійцю єдиносущну»*.

Правдоподібно, що поява такого формулювання породжена упертою полемікою між Римом і Константинополем довкола пресловутого «filioque». Римський престол активно підтримував догмат єдиносутності, висунутий Афанасієм Олександрійським та Маркелом Анкірським, відстоював нікейський символ віри і рішуче виступав проти формули Арія. Непослідовність кредо, ствердженого 325 р., полягала в інтерпретації трійці — найкарколомнішого сюжету християнської діалектики (1=3). Ствердження єдиносутності (отже, тотожності) бога-батька і бога-сина протиріччило думці про різне відношення їх до третьої іпостасі (дух святий виходить від батька і надсилається сином). Західна церква намагалася вийти з цього протиріччя за рахунок другої частини кредо, визнавши вихід святого духа не лише від батька, а й від сина. Тому до нікейської формули було додано слово «filioque» («і Сина»).

Принципова суперечливість такої позиції, очевидно, була помічена київським книжником. За умов назрілої конфронтації між Римом і Константинополем він визнав за краще повернутися до напівзабутої аріанської формули (боротьба проти якої на кінець тисячоліття втратила свою актуальність), аби не поступитися позицією в питанні щодо «filioque». Таке припущення дає можливість вбачати ще один хронологічний репер для датування коментованого уривку, що, напевно, сягає часів Фотія та Аскольда, коли змагання між Заходом і Сходом в церковних питаннях досягло свого апогея.

Важко сказати, який суспільний резонанс мали єретичні тенденції на Русі IX—X ст., але факт їх наявності надзвичайно цікавий і становить важливу сторінку в ідеологічному житті тої доби.

Розділ III

БОРОТЬБА ХРИСТИЯНСТВА ТА ЯЗИЧЕСТВА ПРОТЯГОМ X ст.

*

Переворот 882 р. На середину IX ст. у Східній Європі склалися два державні об'єднання східних слов'ян: на півдні Русь з центром у Києві, на півночі — Славія з центром в Ладозі. Арабські джерела так званої групи ал-Балхі (ал-Істахрі, Ібн-Хаукаль та ін.), щоправда, називають ще третє політичне об'єднання — Арсанію (або Артанію), майбутню Тмутаракань, але вона незабаром потрапила під безпосередній вплив Києва і була інкорпорована Аскольдовою Руссю.

Становище обох східнослов'янських держав було різним, що істотно впливало на хід подій. Славія сусідила переважно з малорозвиненими народами фінського, лето-литовського та самодійського походження, які у IX ст. переживали стадію первіснообщинного ладу або, в кращому випадку, початковий період класоутворення. Вони були розосереджені на величезних просторах лісової півночі. Їхній демографічний потенціал значно відставав від демографії східних слов'ян. Головну економіку становили привласнювальні форми господарства — мисливство, рибальство, збиральництво. Вирубне хліборобство та екстенсивне тваринництво лише зароджувались. Ці племена не дуже цікавили ладозьких зверхників. Їх підкорення (точніше — обкладання даниною), мабуть, не потребувало особливих військових зусиль.

Однак просування на північ або на північний схід мало свою природну межу, що виключала точно визначені кордони. Навіть для XI—XIII ст. важко визначити, як далеко простягався вплив Новгорода. Експлуатація розрідженого, економічно бідного населення лісових просторів, яка набирала певно ясачних форм, з часом перестала давати економічний ефект. Витрати на забезпечення і транспортування данини починали перевищувати її вартість. Отже, підкоривши Чудь на заході, Вісь і Мерю на сході, Корелу на півночі, Ладога спрямувала свої експансійні зусилля на багаті й розвинені, густо залюднені південні землі з доскопалішою економікою і давнішими культурно-господарськими зв'язками.

Натомість Київ мав перед собою необмежене поле активної діяльності у Надчорномор'ї; далека й відстала Північ не дуже його приваблювала.

Принципово різною була і політична ситуація для Ладоги та Києва. Славія не мала серед своїх сусідів жодного небезпечного контрагента, крім Русі. Єдиною силою, здатною втручатися до її

внутрішніх справ, були шведські вікінги, але їхня батьківщина лежала далеко за морем, а ті загони, що протягом IX—X ст. потрапляли на східнослов'янські землі, скоріше думали не про завоювання чужих земель, а про достойного наймача, ладного використати їхню військову силу. Спроба примусити ладожан платити данину, про що є згадки у літописах [250, с. 14], закінчилася невдачею: непроханих претендентів вигнано за море.

Київська Русь сусідила з грізними і сильними державами, частково молодшими від неї, а частково — дуже давніми, що мали багатовіковий досвід державного існування. До того ж обстановка ускладнювалася майже безперервним рухом кочових народів зі сходу, підштовхуваних арабським наступом до Середньої Азії та Кавказу. Отже, не дивно, що київський каган мало уваги приділяв північним справам, і зокрема, взаєминам із Славією, тоді як для ладозьких володарів Русь становила чи не головний об'єкт політичних інтересів. Ініціатива об'єднання двох східнослов'янських держав виходила з Ладоги, але самий процес цієї інтеграції означав поглинення Славії Руссю.

Близько 870 р.* в Ладозі утвердилася нормапська династія князів, родоначальником якої був Рюрик (Рьорих з Унсали) [250, с. 14—15; 440, с. 8—9]. Не заглиблюючись в питання, в який спосіб шведський конунг прийшов до влади, зазначимо тільки, що цій події передувала тривала міжусібна боротьба ладозьких можновладців, яка й привела на престол заморського зверхника. На нашу думку, важливішим є той поворот в політиці, який зв'язується з іменем Рюрика. Новий князь, захопивши владу, одразу почав виявляти автократичні тенденції, спираючися на своїх сподвижників-компатріотів [250, с. 14—15]. Це викликало незадоволення місцевої верхівки, яка спробувала була чинити опір (навіть дійшло до збройного повстання на чолі з Вадимом Хоробрим) [440 с. 9], але зазнала поразки. Це ще більш зміцнило становище Рюрика. Ладога почала плекати надто активні експансіоністські заміри, першою жертвою яких стала Кривицька земля [440, с. 9]. Дальше просування на південь призвело б до неминучого стикнення Славії з Руссю.

879 р. Рюрик помер, залишивши престол своєму малолітньому сину Ігорю, а фактичне врядування — його вихователю Олегу [250, с. 16]. Через три роки Олег організував похід на Русь, захопив Київ і, вбивши Аскольда, проголосив себе володарем об'єднаної держави. Столицею він залишив Київ [250, с. 16—17]. На жаль, літописна оповідка, присвячена цій події, деформована пізнішими редакторами і піддається реконструкції лише в незначній частині [93, с. 141—142; 381, с. 222; 634, с. 139].

Головне питання, яке постає перед дослідником, полягає в причинах, що зумовили несподіваний успіх ладозького князя. Русь була набагато сильнішою від Славії, а на 882 р. її могутність досягла

---

* В літопису застосовано не костянтинопольську, а олександрійську еру, що відносила народження Христа на 5500 (а не 5508) р.

апогею. Незадовго перед тим Аскольд здійснив успішний похід проти Візантії. Ніяких потрясінь, що могли б негативно відбитися на військовому потенціалі Києва, за час від того походу не сталося. Якби справа вирішувалася воєнними методами, перемога, напевне, була б на боці Русі; вона без особливих труднощів витримала б атаку ворога, якому перед тим довелося подолати тисячокілометрову відстань, здобувати на шляху укріплені фортеці, не маючи можливості істотно поповнювати свої сили.

Не підлягає сумніву, що Аскольд став жертвою не лише зовнішньої військової авантюри. Олег, напевно, мав підтримку в самій Русі, спираючись на місцеві сили, опозиційні київському кагану. Звичайно, активна політика, здійснювана останнім, подобалася далеко не кожному. Серед гасел, якими могла скористатися опозиція, на першому місці, напевно, стояло християнство — принаймні формально. За доби середньовіччя релігійні мотиви були зручною ширмою будь-яких соціальних виступів. Язичество не збиралося поступатися християнству; тому опір Аскольду цілком логічно мав набрати форми антихристиянської, проязическої конфронтації. На неї і спирався Олег.

Закономірність такого опору відзначав В. М. Татіщев, який називає християнство головною причиною загибелі Аскольда. «Убийство Аскольдово,— пише він,— довольно вероятно, что крещение тому причиною было; может киевляне, не хотя крещения приять, Ольга призвали а Ольгу зависть владения присовокупилась...» [654, с. 208]. І в іншому місці він зазначає: «И может, не хотясчие киевляне креститися, Ольга на то призвали» [654, с. 300].

Вище наводилося твердження В. М. Татіщева, що Аскольда «можно за перваго русскаго мученика причесть» [654, с. 208, 300]. Якщо убитий володар справді був канонізований як мученик, то ясно, що він загинув за віру. Весь дальший хід давньоруської історії підтверджує релігійне підґрунтя перевороту 882 р.

Звичайно, було б помилкою всю колізію зводити до суто релігійного протиборства. Гадаємо, справжні причини, що зумовили загибель Аскольда, лежали набагато глибше і зачіпали корінні соціальні проблеми. Доба була складна, переламна, бурхлива. Феодальний лад стверджував себе, рішуче ламаючи рамки старих общинних відносин. Хтось збагачувався й міцнів, хтось, навпаки, губив те, що мав. Зміцнення молодої держави також супроводжувалося втратою певними колами старих привілеїв і прав. У колишніх «племінних»-осередках консолідувалися відцентрові сили, спрямовані проти централізаторських претензій Києва. Активна зовнішня політика поглинала чимало матеріальних і людських ресурсів. Отже, підстав для невдоволення і протидії усім починанням Аскольда вистачало.

Таким чином, релігійне гасло послужило зовнішньою оболонкою, під якою ховалися глибокі соціальні конфлікти, і демонструвало той рішучий поворот в становищі щойно створеної Руської церкви, який стався через 22 роки після її заснування.

Захоплення Олегом влади у Києві становило собою цілком очевидну узурпацію, сперту на глибокі внутрішні процеси. Події 882 р.

були не актом зовнішнього завоювання чи загарбання (як гадали деякі дослідники) [190, с. 439—440; 482, с. 68; 539, с. 314], а державним переворотом, здійсненим консервативними колами суспільства. Сам Олег виступав не більш як речником тих реакційних сил, що прагнули стати поперек прогресу і яким пощастило певною мірою досягти своєї мети.

Б. О. Рибаков характеризує Олега як «безвісного конупга, що по-розбійницькому оволодів Києвом і помер невідомо де» [683, с. 247]. Ми вважаємо таку характеристику не зовсім правильною, в кожному разі недостатньою. Фіксуючи увагу на етичній стороні справи, вона не розкриває всієї глибини реальних подій. Якби Олег був просто заколотником, якому пощастило захопити престол, було б півбіди. Об'єктивний хід розвитку не зазнав би істотних змін; звичайному, припадковому узурпатору так чи інакше довелося б іти в руслі історичних шляхів, прокладених до нього.

Київські події 882 р. мали зовсім інший не персональний характер. Головний зміст перевороту полягав у тому, що до влади прийшли зовсім інші суспільні сили — з іншими програмою, методами врядування та розумінням майбутнього країни. Тому новоявлений зверхник, незалежно від власних бажань і вподобань, повинен був виконувати волю тих сил. Оскільки київська опозиція, що поставила Олега при владі, була антихристиянською, новому володарю довелося відповідно провадити антихристиянську політику. На Русі почалася язическа реакція.

Язическа реакція. Олег у нашій свідомості виступає креатурою досить фантастичною [724]. Все, що розповідає про нього «Повість временних літ», демонструє яскраво виражний позаісторичний характер. Повідомлення «Повісті» поділяються на дві частини. Перша складається з оповідок чи епізодів фольклорного характеру, сповнених ірреальних деталей, як, наприклад, постановка на колеса кораблів під час міфічного походу на Царгород [250, с. 21], дивовижна проникливість князя, який відмовився пити отруєне вино [250, с. 21], паволочні вітрила для Русі та «кропивні» для слов'ян [250, с. 23], смерть Олега від укусу змії, що ховалася в черепі його коня [250, с. 28—29] і т. п. Друга — цілком безпардонна фальсифікація історичних відомостей, внаслідок якої розповідь про цілком реальні події Аскольдових часів перенесено на добу Олега і пов'язано з його іменем [86; 96].

Іноземні джерела (насамперед візантійські) взагалі Олега не знають; у них відсутнє навіть його ім'я, не кажучи вже про державну діяльність [758, ч. 2, с. 694, 752—758; 758, ч. 3, с. 208; 809; 810; 824—826]. Це не просто дивно — неймовірно, якщо вважати Олега таким видатним політиком і полководцем, яким його прагне змалювати «Повість временних літ». Особливо красномовним є відсутність найменших згадок про гучний похід Русі на Царгород, нібито здійсненний Олегом 907 р. [250, с. 21—22], та угоди, нібито укладені ним внаслідок цього походу [250, с. 22—28]. Тож постать Олега як реальної особи зникає, про що вже давно заявлено в літературі [724; 809; 810; 824].

Крім факту захоплення Києва у 882 р. та евентуальних заходів щодо ствердження своєї влади на місцях [250, с. 16—17], нам не відома жодна конкретна акція, достовірно здійснена цим князем. Навіть визволення сіверян та радимичів від хазар [250, с. 17] Б. О. Рибаков не без підстав бере під сумнів [538, с. 150; 548, с. 88]. Все це робить часи Олегова врядування «темним періодом» в історії Русі. Ймовірно, для цього існували певні причини не лише історіографічного порядку. Становище нового зверхника було не з легких, що безпосередньо відбивалося на міжнародному становищі держави.

По-перше, зміна династії закономірно могла призвести до того, що деякі «племені» землі відділилися від Києва. Очевидно, повідомлення літописів про похід Олега на деревлян, вміщене під 883 р. [250, с. 17], тобто вже через рік після захоплення влади в Русі, і про «рать» з уличами і тиверцями під 885 р. [250, с. 17] відбивають саме цю колізію. Отже, князю-узурпатору насамперед доводилося дбати про зміцнення своєї влади.

По-друге, зовнішньополітичне становище Русі після 882 р. значно погіршилося. По-третє, спираючись на антихристиянську опозицію аскольдовій платформі, Олег тим самим поставив себе у ворожу позицію щодо тих верств, які підтримували убитого кагана, зокрема і церкву. Про те, що ці сили, напевно, були могутнішими і впливовішими,— свідчить той факт, що антиаскольдова опозиція не здужала діяти власними силами і вдалася до послуг ладозького князя.

Будучи язичником і спираючись на ворожі християнству елементи давньоруського суспільства, Олег мусив удатися до антихристиянського терору. На жаль, повне мовчання джерел не дає можливості конкретніше висвітлити цей бік діяльності узурпатора, скласти певне уявлення про становище християнської общини між 882 та 912 рр. В нашому розпорядженні є лише деякі побіжні матеріали, які засвідчують негативну щодо християнства позицію Олега.

Так, стаття 907 р. в «Повісті временних літ», укладена з уривків Аскольдового літопису [250, с. 21—23], де йдеться про похід Русі на Царгород, та фрагментів фольклорних переказів, закінчується словами: «И прозваша Ольга — Вѣщии, бяху бо людие погани и невѣголоси» [250, с. 23]. В цьому докорі відчувається закид, явно спровокований антихристиянською діяльністю князя. Особливого значення набуває відома легенда про смерть Олега, вміщена у «Повісті временних літ» під 912 р. [250, с. 28—31]. Переказ детально проаналізований Б. О. Рибаковим [532, с. 178—179], який справедливо вбачає в ньому відбиття ворожої князю народнопоетичної тенденції.

«Легенда про смерть Олега,— пише дослідник,— явно спрямована проти князя. Героєм виявився не сам князь, а його кінь, через чиє посередництво діяли певмолимі віщі сили. Переказ побудований на протиставленнях: з одного боку — князь, прозваний «Віщим», сюзерен ряду «світлих князів», тріумфатор, що повернувся з походу на греків із золотом, шовком та мирною угодою, а з другого — всього-навсього коняка. Дізнавшися про пророцтво, князь вжив потрібних наслідків, відіслав коня, а після походу докоряв кудеснику. Але укладач переказу вважав, що волхви й кудесники Руської землі не

помиляються. Знаряддям доконання віщої волі обраний кінь, тобто символ добра, доброзичливості щодо людини, чиїм образом заповнений весь руський селянський та феодальний фольклор і народне мистецтво.

Той самий кінський череп, на який «въступи ногою» великий князь, діє у фольклорі як джерело благ, охоронець сиріт, подавач мудрих порад. Слов'янська археологія знає ряд випадків, коли кінський череп закопувався під кут хати, очевидно, в якості могутнього оберега. Добрих людей кінь або його череп, або бронзовий оберіг-амулет у вигляді копя — завжди захищає од зла. А тут?

«От сего ли лба смерть было взяти мънѣ?». І невмолима смерть, проказана волхвами могутньому князю, тут-то й наздогнала його» [532, с. 179].

Б. О. Рибаков вважає цю, явно ворожу Олегу легенду також язическою за походженням: смерть-відплату князю-узурпатору провіщають не християнські священики, а язичники-волхви. У даному випадку нас цікавлять не обставини виникнення переказу, а факт його використання літописцем-християнином.

Насправді все могло бути набагато складнішим. Не виключено, що в початковому викладі пророцтво дійсно належало християнським пастирям,— це підходило б історичній ситуації й надавало б переказу ідейної завершеності. Ймовірно, що заміна адептів нової віри волхвами і кудесниками є наслідком редакторського втручання, як і перенесення походу з 860 на 907 р. Справді, хто ж міг з більшою підставою і художньою переконливістю виступити речником віщої відплати узурпатору-поганину, убивцю християнського володаря, просвітника своєї країни, як не сам християнський бог, осмислений та інтерпретований в дусі традиційної фольклорної поетики антропоморфізму. Однак Володимирова легенда і в цьому випадку спричинилася до грунтовної деформації викладу.

До цієї ж групи свідчень необхідно віднести й неясність, що існує з приводу місця поховання Олега. В різних текстах воно визначається неоднаково. «Повість временних літ» вважає, що його поховано в Києві, на Щекавиці [250, с. 29]. Підкреслимо: не на Старокиївській горі, де ховали київських можновладців Русі, а на віддаленому горбі за межами міста. Тут справді існував великий курган [60], але розкопки Н. Ф. Біляшевського поховання Олега в ньому не виявили.

Поряд з тим Повгородський перший літопис твердить, що Олега поховано в Ладозі, куди він пібито пішов перед смертю з Києва [441, с. 109]. Чому пішов? Що примусило «великого князя», «сюзерена ряду світлих князів» кинути власну столицю, «Матір городам руським»? В тому ж літопису наводиться й третій варіант, за яким Олег з Ладоги помандрував за море і там був ужалений змією [441, с. 109]. Додамо, що у Києві крім щекавицької версії існувала інша, згідно з якою Олегова могила стояла на горі, де в наші дні знаходиться університетська обсерваторія [755, с. 333].

Подібна неувага до смерті князя також переконливо свідчить про ворожу до Олега фольклорно-літописну традицію. Цей негативізм є наслідком, насамперед, антихристиянської діяльності Олега — кия-

зя, який залишив по собі лиху пам'ять у народі. І хто знає, чи не спричинилася та діяльність — всупереч її свідомій спрямованості — зміцненню авторитету православної церкви в Києві? Згадаємо, що арабський письменник ал-Марвазі вважає 912 р.— рік смерті Олега — початком утвердження християнства на Русі [696, с. 258].

Діяльність Ігоря. Ігор, син Рюрика, народився 873 р. [440, с. 9]. На момент смерті батька йому було 6, а при вступі Олега на київський престол — 9 років. Отже, регентство Олега було виправданим. Проте взявши бразди правління до своїх рук, Олег врядував одноосібно до самої своєї смерті протягом 30-и років. На той час, коли Ігор нарешті зміг розпочати діяльність, йому було вже 39 років.

Таким чином, Олег з'являється перед нами двічі узурпатором: він не тільки переступив через тіло убитого ним Аскольда, а й привласнив права вихованця, довіреного йому Рюриком. Звичайно, це не могло визначити особливо ніжне ставлення збоку скривдженого Ігоря, який, за словами літописця, «Хожаше по Олзѣ, и слушаше его» [250, с. 20—21].

Ігор змальовується в літопису майже такою ж «таємничою постаттю», як і Олег. Про його врядування відомо небагато. До смерті Олега ім'я княжича згадується лише один раз з приводу його шлюбу з Ольгою [250, с. 21], причому в пасивному плані: незважаючи на солідний вік жениха (близько 30 років), ініціатива союзу належала князю-узурпатору. Після 912 р. «Повість временних літ» повідомляє переважно іноземну хроніку — болгарську або візантійську. Кількість порожніх років сягає своєрідного рекорду: 22 з 33, тобто дві третини. Серед подій, пов'язаних з історією Русі, називаються лише військові сутички з деревлянами під 913 та 914 рр. [250, с. 31; 441, с. 109—110] та з печенігами під 915 і 920 рр. [250, с. 32]. Новгородський перший літопис додає ще й відомості про війну з уличами [441, с. 110]. Цього, звичайно, замало, щоби скласти належне уявлення про характер Ігоревого врядування. Не дивно, що князь змальовується в творах сучасних істориків по-різному.

Часом Ігоря характеризують як людину нищу, нікчемного державця, до того ж зажерливого скнару [482, с. 69; 490, с. 26—27; 634, с. 150]. Інші автори ладні визнати його за досить проникливого діяча, якому Русь зобов'язана значними успіхами (відсіч печенігам, проникнення на Кавказ, а особливо — нова угода, укладена з греками 944 р.) [491—493; 576, с. 239—258]. До заслуг Ігоря відносять й усвідомлення князем прогресивної ролі християнства. Щонайменше поза сумнівом лишається його релігійна толерантність. Є. Є. Голубинський, наприклад, вважає князя за «внутрішнього» або таємного християнина [180, с. 68].

Справді, текст угоди 944 р., який дійшов до нас в автентичному вигляді [250, с. 35—42], містить цілий ряд свідчень, що християнство на Русі в той час не лише існувало, а й користувалося певним пієтетом. Його адепти не лише не зазнавали утисків з боку державної влади, але й брали активну участь в тогочасному політичному житті. Більше того, на правдоподібну думку Є. Є. Голубинського, прихильники християнства переважали язичників кількісно [180, с. 68].

Угода 944 р. укладена Ігорем після двох походів на Візантію, організованих у 941 і 944 рр.

Після убивства Аскольда греки не вважали за потрібне дотримуватися угод, укладених з небіжчиком, а узурпатор Олег, заклопотаний непевністю власного становища, не мав ані часу, ані сили примусити Царгород виконувати певні обов'язки. Після смерті Олега Ігор змушений був головну свою увагу присвятити подоланню опору деревлян, уличів та інших «племен», які вийшли з-під київського протекторату. Лише у 941 р. він зміг нарешті зайнятися візантійськими справами. Перший похід виявився невдалим. Внаслідок заходів, здійснених імператором Романом Лакапіном, колишнім адміралом візантійського флоту, кораблі були озброєні грецьким вогнем — пристроями, що кидали палаючу суміш на кораблі супротивника. Руський флот було спалено, і київський князь ні з чим повернувся додому [132; 250, с. 33—34; 260, с. 567—568; 491; 754; 800; 803; 827; Leon. Diac., p. 106; Liutpr., p. 139—140]. Через три роки справи виявилися сприятливішими для Ігоря; до вирішальної битви, правда, не дійшло, але був укладений договір, який підтвердив основні положення угоди 874 р. [250, с. 34—42].

Договір 944 р. в своїй основній частині майже дослівно повторює її статті (за винятком деяких другорядних деталей). Головна відмінність стосується преамбули і заключної частини. Крім суто конкретних обставин, за яких відбулося підписання угоди, різниця стосується саме релігійного аспекту. Договір 874 р. представляв Русь як чисто християнську державу (що природно для Русі між 860 і 882 рр.) [96, с. 280—282]. Угода 944 р. змальовує Русь як народ дуалістичний, двовірний, що також абсолютно точно відбиває тогочасну ситуацію.

Християнство Русі в тексті угоди засвідчено декілька разів. В преамбулі, зокрема, читаємо: «иже помыслить от страны Рускыя раздрушити таковую любовь, и елико ихъ крещение прияли суть, да приимуть мѣсть от Бога вседѣржителя, осужение и на погибель, и в сии вѣкъ, и в будущии, а елико ихъ некрещено есть, да не имуть помощи от Бога, ни от Перуна, да не оущитятся щиты своими, и да посѣчени будуть мечи своими, и от стрѣлъ, и от иного оружья своего, и да будуть раби и в сии вѣкъ и будущии» [250, с. 36]. Тут ясно проведена думка про поділ Русі на дві частини — хрещену й нехрещену. Для кожної з них на випадок порушення угоди передбачається окрема покара — чи то від християнського бога, чи то від язичеського Перуна.

В статті, присвяченій втечі челядника, знову підкреслена неоднакова процесуальна процедура присяги для Русі-християн і Русі-язичників [250, с. 38]. Найяскравіше ж християнство Русі фіксується у заключній частині документа, присвяченій присяжному стверджению досягнутих угод: «Мы же (Русь.— *М. Б.*), елико насъ крестилися есмы, кляхомся церковью святаго Ильи въ зборнѣи церкви, и предълежащи честнымъ крестомъ, и харотьею сею, хранити же все, еже есть написано на неи, и не преступати от того ничто же; а оже преступіть се от страны нашея, или князь, или инъ кто, или крещенъ, или некрѣщенъ, да не имать от Бога помощи и да будуть рабі

в сии вѣнъ и в будущии, и да заколенъ будеть своимъ оружьемъ. А некрѣщении Русь да полагають щиты своя и мечи свои нагы, и обручи свои, и прочая оружья, и да клѣнуться о всем, и яже суть написана на харотьи сеи, и хранити от Игоря и от всѣхъ бояръ, и от всѣхъ людии, и от страны Русьскыя въ прочая лъта и всѣгда. Аще ли же кто от князь и от людии Русьскыхъ, или крестьянъ, или некрещеныи переступить все, еже написано на харотьи сеи, будеть достоинъ своимъ оружьемъ оумрети, и да будеть клятъ от Бога и от Перуна, и яко преступи свою клятъву» [250, с. 41].

Є. Є. Голубинський, коментуючи наведений уривок, справедливо підкреслює, що в тексті договору Русь-християнин і Русь-язичники виступають як дві рівноправні частини населення [180, с. 68]. Дійсно, в тексті відсутні будь-які застереження, що ставили б християнську частину в неповноправне становище, або якось принижували її прерогативи. Навпаки, привертає увагу те, що християни в усіх трьох випадках названі першими, а їхній бог загрожує не лише їм, а й язичникам — на відміну від Перуна, можливості якого обмежені власною паствою. Якби йшлося про авторський текст літописця, можна було б пояснити цю дивовижну (з позиції визнаної концепції) інверсію ідеологічною платформою XI—XII ст., але йдеться про автентичний текст середини X ст. Це не залишає жодних сумнівів, що в ньому відбито цілком реальне співвідношення сил на Русі у доволодимирову добу.

Є. Є. Голубинський справедливо твердить, що формальна рівноправність християнства та язичества в угоді 944 р. насправді демонструє переважання першого над другим. «Якщо,— пише він,— неканівна релігія поставлена цілком врівні з канівною, то ясно і необхідно випливає, що вона мала над останньою моральну перевагу, бо дістати рівність, не маючи на те права, вона, очевидно, могла тільки на випадок переваги» [180, с. 68].

Серед питань, жваво обговорюваних в науковій літературі, одним з найважливіших є питання: хто саме були київські християни Ігоревої доби? В дореволюційній історіографії їх здебільшого вважали нормапами, спираючись на літописну довідку: «...мнози бо бѣша Варязи хрестьяни», вміщену під 945 р. [250, с. 42; пор. 299]. Такий погляд, однак, є неправильним і може розглядатися як історіографічний пережиток. Нормани прийняли християнство пізніше від слов'ян, причому в західній, католицькій формі. Цитовані слова, поза сумнівом, є пізнішою інтерполяцією і введені автором третьої редакції «Повісті временних літ» як один з елементів наївної норманістської концепції, що породила стільки непорозумінь у вітчизняній історичній науці.

Ймовірно, що певна частина шведського оточення перших Рюриковичів могла дійсно бути християнами. Проте ними вона стала під впливом слов'янської Русі і хрестилася, напевно, в Києві або в Константинополі. Факт запровадження християнства в нашій країні задовго до появи тут скандінавських вікінгів та існування Руської єпархії у X ст. взагалі знімає цю проблему з порядку денного. Навпаки, саме варяги, очолені Олегом та першими Рюриковичами, явля-

ли собою нову язическу хвилю, що зумовила тимчасову поразку християнської церкви на Русі.

Іллінська церква. У зв'язку із вищевикладеним значної уваги набуває повідомлення про Іллінську церкву, яка функціонувала 944 р. у Києві [250, с. 42]. В ній присягалися Русі християни та грецькі посли під час укладання русько-візантійського договору.

«Повість временних літ» називає церкву «соборною» («съборною», «сборпою», «зборною» і т. п.) [250, с. 42]. Цей термін породив чималу літературу. Частина дослідників (М. М. Карамзін [267], С. М. Соловйов [634, с. 148—149], М. В. Закревський [233, т. 1, с. 329] та ін.) тлумачили його в сучасному розумінні терміна: «соборна», тобто храм з кількома престолами. Існує й інше тлумачення — від грецького καθολικη', тобто парафіяльна церква; воно набуває особливого значення саме в світлі твердження про існування у Києві середини X ст. вільного богослужіння.

Існування церков на Русі від епохи Аскольда не викликає сумніву: потреби обряду робили будівництво храмів справою абсолютно необхідною. Тому особливо цікавими і вартими на увагу здаються прямі повідомлення джерел про інтенсивне церковне будівництво, здійснюване на Русі митрополитом Михайлом, поставленим в Києві патріархом Фотієм [440, с. 64]. Повідомлення про конкретні споруди такого роду скупі й невиразні. В «Повісті временних літ» є згадка про церкву св. Миколи, збудовану на Аскольдовій могилі володарем мадярських племен Олмошем, союзником київського князя [250, с. 17; 485, с. 20].

Ім'я фундатора храму є хронологічним репером: Миколаївську церкву могла спорудити лише незабаром після смерті Аскольда людина, яка добре знала і шанувала убитого володаря; це, до речі, дає підставу вважати, що християнським іменем Аскольда було ім'я Микола [653, с. 117; 654, с. 208]. Рух мадярів з Наддніпров'я (Ателькузу) за Карпати розпочався у 90-і роки IX ст. Отже, маємо надійні рамки, в межах яких могло бути здійснене будівництво: між 882 (рік убивства Аскольда) та 890 рр., під яким в «Повісті временних літ» вміщено повідомлення про переселення угрів «за гори Угорські» [250, с. 18]. 895 р. очолені Арпадом мадяри вже спустилися в долину Тиси [763, с. 134—135; 860].

Спорудження Миколаївської церкви над похованням убитого кагана, напевно, являло собою демонстративний, антиолегівський акт. Урочище, обране для будівництва, лежало за межами міста і на певній відстані від укріплень. Фундатором храму був іноземний зверхник, не підлеглий князю-узурпатору; вступати з ним у відкритий конфлікт Олегу, звичайно, було не вигідно.

Коли збудовано Іллінську церкву на Подолі, сказати важко, але не пізніше 944 р. Проблематичною є й точна локалізація споруди та її характер. Широко визнана думка, що вона була предтечею пізнішої подільської церкви під цим самим іменем, збудованої у другій половині XVII ст., поставленої поблизу неї, якщо не безпосередньо на її місці [233, с. 328—332; 539, с. 367 та ін.].

Історики добре знають повідомлення «Повісті временних літ» про

знелюднення Київського Подолу, вміщене під 946 р. (у зв'язку з прибуттям до Києва деревлянських послів): «Бѣ бо тогда вода текущи возлѣ горы Киевьския, и на Пдолѣ не сѣдяху людье, но на горѣ» [250, с. 43—44]. Цей факт по-різному трактувався коментаторами. Частина дослідників сприймали його буквально, як свідчення повної відсутності людського життя на Подолі у X ст. [671, с. 20]; у зв'язку з цим заперечувалася й можливість локалізації церкви в окресленому районі міста [180, с. 71—72]. Висловлювалися й компромісні погляди, що не беручи під сумнів достовірність літописного оповідання, разом з тим не виключали наявність людських осель попад Почайною. Так, М. В. Закревський вважав, що територія Подолу на той час являла собою зарослі лісом мочари, малопридатні для проживання, серед яких, однак, могли стояти окремі садиби, а також і церква [233, с. 329—330].

В радянській науці тривалий час вважалося, що в цитованому тексті йдеться про сезонне явище — весняну повінь, яка вигнала мешканців з Подолу на короткий час; тому міркування скептиків не бралися до уваги [63, прим. 20; 689, с. 72]. Справді, деревлянські можновладці прибули до Ольги десь навесні 946 р.

Але останнім часом завдяки систематичним археологічним розкопкам на Подолі, здійсненим Київською експедицією ІА АН УРСР [569; 570; 571 та ін.], виявлено могутній шар чистого піску (товщиною близько 3 м), що відділяє культурні напластування IX — початку X ст. від пізніших нашарувань X—XI ст. В світлі цього стає ясним, що йдеться про щось незрівняно більше, аніж сезонна весняна повінь — про катастрофу, яка тривала не один рік і, мабуть, не одне десятиліття. Таким чином, існування будь-якої церкви в прибережній частині Подолу в середині X ст. справді стає досить сумнівним. Складність проблеми підкреслюється спостереженнями щодо рельєфу Київського Подолу в стародавні часи. Встановлено, що він не був таким плоским, як нині: підвищення перемежовувалися із западинами. Отже, не виключено, що й у X ст. існували окремі підвищені ділянки, які підносилися над затопленою низиною.

В літопису топографія Іллінської церкви визначена розпливчасто: «Надъ руцьемъ, копѣцъ «Пасыньчѣ бесѣды» [250, с. 42]. «Ручей» — правдоподібно * — р. Глибочиця, чия долина відділяє Замкову гору від Щекавиці. «Пасинча бесіда» — вулиця, площа або й район міста. На жаль, ця назва не дожила до наших днів і не згадується в жодному історичному документі. Деякі російські дослідники звертали увагу на застосований літописцем прийменник «над», роблячи з цього висновок, що церква стояла на підвищенні, яке нависало над річкою [180, с. 72; 451; 516, с. 28—29]. Це зовсім неправильно. В південноруському мовленні «над річкою» (як і «над ставом», «над морем» тощо) означало «на березі», «безпосередньо над водою».

Таким чином, надійні підстави для точної локалізації Іллінської церкви, згаданої під 944 р., відсутні. Топографічне визначення, по-

* Навряд це Почайна, що є лише протокою Дніпра. В історичних документах вона зветься «рікою».

дане в літопису, зафіксоване не в тексті угоди, а в статті, де розповідається про присягу сторін. Стаття не є сучасною Ігорю і належить хроністу кінця X — початку XI ст. (автору зведення 996 або 1037 рр.). Тим часом у тексті читаємо: «...в церкві св. Ильи, яже *єсть* (виділено нами.— *М. Б.*) надъ Ручасм...» [250, с. 42]. Тобто йдеться про храм, сучасний літописцеві Володимирової або Ярославової доби, ідентифікація якого з одноіменною церквою середини X ст. здасться далеко не безсумнівною.

Однак де б не стояла Іллінська церква Ігоревої доби і якою б не була її доля в наступні часи, самий факт її існування не може викликати сумнів, а відтак надійно засвідчує наявність християнської парафії у середині X ст. та фіксує вільну відправу християнського культу.

Правління Ольги. Ігоря вбито восени 945 р. в ході феодальної війни у Деревській землі, спровокованої змаганням воєводи Свінельда та основної частини київської дружини [81; 359, с. 101—112; 749, 755, с. 340—378]. Син і спадкосмець убитого князя — Святослав — на той час був ще малою дитиною і влада у Києві перейшла до удови — Ольги.

То була жінка рішуча й діяльна, «чоловічої вдачі». З її ім'ям зв'язані декотрі важливі заходи, які мали істотний вплив на подальший розвиток Русі. На жаль, часи її врядування теж погано висвітлені в джерелах. «Повість временних літ» повідомляє головним чином фантастичні перекази псевдофольклорного типу (оповідки про «три помсти» [250, с. 43—46], про здобуття Коростеня за допомогою птахів [250, с. 47—48] тощо. Такий же позаісторичний характер має й оповідання про хрещення княгині — найважливіший для нас епізод її правління [250, с. 49—52]. Стаття «Повісті временних літ», присвячена цій події, недостовірна в усіх складових — починаючи від дати і кінчаючи мотивацією вчинків.

Однак крізь фольклорно-легендарний намул проступають відомості про реальні історичні події Ольжиного врядування. Так, не викликають сумніву факти придушення Деревлянського повстання 945—946 рр. [Там же, с. 46—47], адміністративної реформи, що була наслідком цього заворушення [Там же, с. 48—49], відвідини Константинополя [Там же, с. 49] і нарешті — прийняття нею грецької віри [Там же, с. 49—52]. Сумнівними або й зовсім фантастичними є подробиці, що змальовують обставини тієї чи іншої події. Щодо контактів київської княгині з візантійським двором та її особистого хрещення є свідчення грецьких і деяких західних джерел.

Хрещення Ольги — факт настільки достовірний, що його не може заперечити жоден найфанатичніший шанувальник «Володимирової легенди». Доводиться визнати, що Володимир Святий був не першим християнином на київському престолі. Звідси — тенденція розглядати Ольгу як предтечу Володимира. З'явилася природна асоціація: Олена і Константин Великий в Римській імперії, Ольга і Володимир на Русі. Водночас всіляко підкреслювався приватний характер Ольжиного хрещення: княгиня хрестилася сама, але не наважилася хрестити свій народ і оголосити християнство державною релігією.

Більше того, існувала версія, за якою Ольга навіть тримала в таємниці своє навернення.

Концепція «рівноапостольної» княгині знайшла відображення у «Слові про закон і благодать» Іларіона — найранішому творі, що втілив у собі Володимирову легенду [413, с. 96—97]. Докладніше її розроблено в «Пам'яті і похвалі Володимиру» Іакова Мніха [180, с. 241—242]. Певні зауваження маємо в «Житії Ольги» та в літописних текстах, що явно виходять за агіографічну традицію [485, 441, с. 113—116; с. 44—46; 708, с. 25—26]. Тут знаходимо порівняння Ольги не лише з Оленою, а й з царицею Савською, що розумом змагалася із самим Соломоном. Звичайно, літературна тенденція, продиктована наперед визначеною ідеологічною доктриною, завжди тягне за собою деформацію історичної істини, але в основі подібних переказів незмінно лишається реальне ядро.

Відомості про те, коли, де і за яких умов відбулося хрещення київської княгині, в різних джерелах настільки неповні й так протирічать одна одній, що в науці виник спектр думок, з яких жодна не може претендувати на достовірність. Більшість дослідників намагаються пов'язувати цей акт з мандрівкою Ольги до Константинополя та її прийомом при дворі імператора Константина VII Багрянородного [12; 13, с. 298—300; 333, с. 228—229; 466, с. 66; 576, с. 276; 577; 634, с. 157—158; 812, с. 269; 814, с. 12; 817, с. 200—201; 856, с. 511]. Існують і серйозні заперечення [43, с. 153; 180, с. 78—79; 381, с. 253; 539, с. 370; 803, с. 315; 897, с. 250—251; 892, с. 48].

До сказаного слід додати, що й походження Ольги не у всьому ясне. В літературі висловлювалася гіпотеза, що вона була християнкою від народження або принаймні стала нею ще до прибуття на Русь і заміжжя з київським князем.

«Повість временних літ» твердить, що Олег привіз наречену Ігорю з Плескова [250, с. 20—21]. Це ім'я тлумачиться як «Псков», отже, виходить, що майбутня княгиня була родом з кривичів. Правда, ім'я «Ольга» — «Хельга» ніби вказує на скандінавське походження; звідси — традиція вважати Ольгу за шведку, дочку одного з Рюрикових сподвижників, якому було надано бенефіцій у Пскові [381, с. 247]. Те, що місто існувало в середині IX ст., надійно засвідчено археологічними джерелами [652; 651], тому для скепсису не лишається місця.

Однак етимологія імені не вирішує питання про етнічну належність його носія. На Русі вживалися імена різного походження — старосвєрейські (що прийшли через посередництво Старого завіту), грецькі, латинські, тюркські тощо. Це далеко не завжди зв'язано з етнічною приналежністю осіб, які носять ті імена. Якщо, скажімо, волинського князя Давида Ігоревича не можемо визнати за єврея, а Юрія (Георгія) Довгорукого за грека, то зовсім незрозуміло, чому кожну Ольгу — Хельгу необхідно вважати скандінавкою.

Непевність щодо походження Ігоревої жінки і схожість імені «Плѣсковъ» з назвою болгарської столиці Пліски породили припущення, що Ольга була болгарською царівною, хрещеною у себе на батьківщині, і мала від народження ім'я Олени. Ольгою ж вона стала

на Русі, в норманському оточенні Ігоря та його опікуна Олега [244]. У післявоєнний час подібну точку зору, зокрема, відстоював болгарський учений В. Ніколаєв [435].

Однак і ця гіпотеза не знайшла визнання. Вона спростовується джерелами, які стверджують хрещення княгині в дорослому віці. Та й ситуація після вступу Олега на київський престол робить те припущення малоймовірним: навряд чи новоявлений зверхник-поганин зажадав би оженити формально проголошеного володаря з християнською принцесою, а православний можновладець погодився б віддати свою дочку за князя, чий уряд проголосив антихристиянську реакцію провідним гаслом політичної платформи.

Таким чином, вважаємо, що джерелознавча версія про хрещення Ольги в дорослому віці є цілком достовірною. З цього випливають серйозні висновки. Здійснений в тогочасних умовах акт неминуче набирав характеру ідеологічної (а відтак і політичної) демонстрації. Отже, вплив християнської партії в Києві мав бути настільки значним, щоб з опозицією прибічників язичництва можна було не рахуватися. Сказане, безумовно, підтверджує погляд Є. Є. Голубинського про моральне переважання грецької віри. Тим більшої уваги заслуговує різнобій в питанні про умови, місце і час хрещення Ольги. Як зазначалося, це питання пов'язане з історією Ольжиної подорожі до Царгороду, причому частина дослідників певна, що Ольга їздила до Константинополя вже християнкою, тоді як інша частина дослідників підтримує літописну версію про хрещення київської княгині під час тих відвідин.

Поїздка до Константинополя. Звернімося безпосередньо до документів, що є в нашому розпорядженні. Достовірно відомо, що київська княгиня їздила до Константинополя за часів імператора Константина Багрянородного, причому в період його одноосібного врядування — після усунення від влади Романа Лакапіна та його синів (945—959 рр.). Константин залишив докладний власноручний опис прийому Ольги при візантійському дворі [Const. Porph. De cer. II, *15*].

Ім'я Константина згадується у «Повісті временних літ» та в деяких інших кодексах [250, с. 49], але декотрі літописи називають натомість імператора Іоана Цимісхія (Новгородський перший [441, с. 113—115], Устюзький [708, с. 25], Никонівський [440, с. 29], Тверський [660, с. 62], більшість московських зведень кінця XV ст. [632, с. 186; 633, с. 352; 190, с. 18; 336, с. 14; 337, с. 169; 434, с. 21; 510, с. 82]). Насправді Іоан Цимісхій вступив на престол після палацового перевороту в грудні 969 р., тобто вже після смерті київської княгині, що сталася 11 липня того ж року [250, с. 55—56].

Отже, має місце очевидна і, мабуть, свідома помилка. Важко уявити собі, щоби «цимісхіївська» версія виникла випадково, як наслідок недостатньої інформованості літописців. Пізнішим хронікам не було ніякої потреби фантазувати з приводу імені візантійського зверхника, оскільки воно зафіксовано в «Повісті временних літ». Підтасовка імен, поза сумнівом, була необхідна літописцям (або їхнім замовникам), тобто продиктована якимись міркуваннями ідеологічного поряд-

ку. Хрещення Ольги слід пересунути на пізніший час, аніж це відбулося насправді, і та «поправка» аж ніяк не безневинна.

Ще більше плутанини з особою патріарха, який нібито здійснив акт Ольжиного хрещення. Грецькі хроністи (Скилиця-Кедрин, Зонара) твердять, що київська княгиня відвідала Константинополь в понтифікат Феофілакта [Scyl., II, *329*; Zon., III, *194*], сина Романа Лакапіна, що займав кафедру з 933 по 956 р., коли на його місце вступив енергійний та рішучий Полієвкт. «Повість временних літ» ім'я патріарха не називає, обмежуючись лише титулом. В інших кодексах, однак, знаходимо імена Феофілакта, Полієвкта, Скомодрена — сучасника Іоана Цимісхія, і навіть Фотія, який помер більш як за півстоліття до Ольги. Зрозуміло, що і в цьому сюжеті літописна традиція деформована, відбиваючи безцеремонне редакторське втручання.

Так само непевна й літописна дата. «Повість временних літ» відносить подорож Ольги до Константинополя та її хрещення до 955 р. (6463 за візантійським літочисленням) [250, с. 49—52]. В агіографічних творах така ж хронологія подана інакше: київська княгиня жила в християнстві 15 років[180, с. 242]. Померла вона 11 липня 969 р. наприкінці вересня або на початку березня 6477 р. Це означає, що хрещення її припадає на 6463 р. Йдеться, отже, про хронологічний діапазон від вересня 954 до березня 956 р.

Літописна дата збігається з цим інтервалом, але вона має бути рішуче заперечена. Константин Багрянородний, описуючи прийом київської княгині у константинопольському палаці, не називає рік, але вказує точні числа і дні тижня. Перше відвідання Ольгою імператорського палацу відбулося в середу 9 вересня; друге — у неділю 18 жовтня [Const. Porph. De cer. II, *15*]. Такий збіг астрономічних дат з днями тижня був у 957 р., тому в літературі до недавнього часу Ольжина мандрівка відносилася саме до цього року [190, с. 365; 333, с. 222; 466, с. 66]. Дискусійним лишалося питання: чи була вона на той час уже християнкою і чи не слід, визнаючи датою подорожі 957 р., визнати літописну дату хрещення 955 р.?

Характерною рисою всіх давньоруських джерел (і літописних, і агіографічних) є те, що вони цілком узгоджено зв'язують хрещення київської княгині з її перебуванням у Константинополі. Думка про те, що хрещення здійснив сам патріарх, можливо, імпонувала київським книжникам. Однак саме ця теза викликає серйозні заперечення. Справді, 955 р. не міг бути роком Ольжиної подорожі, але міг бути роком її хрещення (тоді патріарший престол займав Феофілакт). В такому випадку обидві події — відвідання Царгороду та хрещення — доведеться рішуче розмежувати.

Дійсно, Константин Багрянородний жодним словом не згадує про акт хрещення київської княгині, що нібито відбувся при його дворі та при його безпосередній участі. Це здається абсолютно неможливим, коли б версія літопису про імператора як хрещеного батька Ольги мала якусь рацію. Тому більшість дослідників вважають красномовне мовчання вінценосного письменника за вирішальний аргумент проти традиційного погляду. На їхню думку, Ольга хрестилася у Києві й до імператорського палацу з'явилася вже християнкою.

Правда, в літературі припускалася думка, що цей акт вийшов за рамки теми: Константин, мовляв, оповідав про палацові церемонії й ні про що більше [333, с. 238; 576, с. 284]. Але хрещення також с церемонією, до того ж набагато важливішою з позиції середньовічного світогляду. Важко уявити собі, щоб імператор не відзначив хоча б коротко такий визначний акт. Тим більше, що для його здійснення був потрібний ще один, третій, візит княгині до Влахернської церкви.

Вирішальне значення має той факт, що до почту київської княгині під час її прийому в константинопольському палаці входив священик (піп — παπας) Григорій [Const. Porph. De Cer., II, *15*]. Заперечити значення тої згадки поки що нікому не пощастило. Висловлювалось, наприклад, припущення, що цей пресвітер був перекладачем [381, с. 238], але воно не витримує критики: товмачів в списку осіб з почту княгині згадано окремо. Інші дослідники припускали, що Григорій належав до константинопольського кліру [13, с. 299—300], але Порфірогенет називає пресвітера серед осіб, що прибули разом з Ольгою з Києва, входили до її оточення і разом з нею одержали імператорські дарунки.

Зрозуміло, княгиню-язичницю християнський священик не міг супроводити навіть якщо б його роль носила суто практичний характер. Отже, не підлягає сумніву, що Ольга стала християнкою ще до прибуття у візантійську столицю. Коли ж відбулося її хрещення реально? Думаємо, на це питання можна дати цілком певну відповідь, яка дозволить примирити, здавалося б, безнадійно суперечливі свідчення.

Ключовим джерелом має бути сучасна Ользі західноєвропейська хроніка так званого Продовжувача Регінона [Cont. Reg., p. 624—625]. Її автором прийнято вважати Адальберта з Тріра, який відвідав Київ 961 р. і був особисто знайомий з Ольгою. Йдеться про свідчення добре інформованої людини, яка не мала жодних підстав наводити заздалегідь брехливі відомості. Розповідаючи про руське посольство до німецького короля Отона I у 959 р., Продовжувач пише, що хрещення київської княгині відбулося в Костянтинополі за імператора Романа [Cont. Reg., p. 624]. Дослідники, які звертали увагу на це повідомлення [333, с. 229; 460], припускали, що йдеться про Романа II, сина Константина Багрянородного. 957 р. він став співправителем батька, а після його смерті у 959 р.— одноосібним володарем. Звідси виходило б, що Ольга хрестилася або під час константинопольської мандрівки 957 р., або ще пізніше — у 958—959 рр., але ні в якому разі не раніше.

Поза сумнівом, німецький хроніст мав на увазі Романа I Лакапіна — одного з найвидатніших діячів на царгородському престолі. Однак ця гіпотеза тягне за собою карколомний перегляд відстояних уявлень. Прийшовши до влади, Роман I відсторонив від неї законного спадкоємця престолу Константина VII, хоча формально вважався лише його співправителем. Таким чином, період цього дуумвірату з певною підставою можна називати і часами Романа, і часами Константина. Німецький хроніст віддав перевагу фактичній стороні

справи, візантійська і давньоруська ж традиції слідували за формальною.

16 грудня 944 р. Романа Лакапіна скинуто з престолу власними синами й ув'язнено в монастирі. Отже, якщо Ольга хрестилася за його врядування, то ще за життя Ігоря. Це докорінно змінює справу, знімаючи удавані протиріччя і непорозуміння. Натомість виникає інша важлива проблема — щодо природи відзначеного вище християнофільства першого Рюриковича на київському престолі. Постановка цього питання може видатися надто ризикованою, тому що відсутність джерел неминуче робить будь-які висновки умоглядними. Віддаючи належне проблематичності, дозволимо собі все ж таки висловити припущення: а чи не був Ігор наприкінці життя не «внутрішнім», а справжнім християнином? Важко уявити собі, щоб Ольга, ще не будучи вдовою, могла хреститися без відома і без згоди свого чоловіка. Більше того, взагалі одноосібне хрещення за таких умов здається більш ніж сумнівним.

Восени 944 р.— на момент укладання договору з греками — Ігор ще був язичником. Це абсолютно чітко засвідчено літописними текстами: київський князь присягався разом з язическою частиною київської дружини перед статуєю Перуна [250, с. 42]. Таким чином, хрещення подружжя могло відбутися лише після того. Угоду з візантійського боку підписав Роман I Лапакін; отже, укладено її ще до грудня 944 р. З другого боку, в «Повісті временних літ» її вміщено під 945 р.— виходить, підписання відбулося після 1 вересня. Цей інтервал (між I.IX.944 і 16.XII.944 рр.) має послужити для нас хронологічним репером. Відсутність відомостей про це навернення легко пояснюється тими ж причинами, що зумовили й зникнення з сторінок переважної більшості давньоруських літописів будь-яких згадок про Аскольдове хрещення 860 р.

Реальний хід історичних подій демонструє залежність поступового утвердження християнства у східнослов'янському середовищі від подій воєнно-політичного кшталту. Ще на переламі VIII й IX ст. руський зверхник Бравлин хрестився після здобуття Сурожа і укладання угоди з греками. Напевно, таким самим був фінал нападу Русі на Амастриду в першій половині IX ст. [119; 124; 345]. 860 р. Аскольд запроваджує нову віру на Русі після успішного походу на Константинополь та укладання вигідного миру з імперською адміністрацією. Пізніше, у 988 р., Володимир Святославич хреститься — після походу в Тавриду і здобуття Херсонеса. Ймовірно, що й князь Ігор разом з жінкою хрестився відразу ж після підписання угоди 944 р. в результаті військової експедиції. Сталося це ще за Романа I Лакапіна в останній чверті 944 р. Не виключено, що трагічна смерть київського зверхника наступного 945 р., якоюсь мірою була спровокована його хрещенням, що могло розглядатися язическою дружиною як віровідступництво.

Таким чином, літописну легенду про хрещення Ольги під час її візиту до Константинополя десь у 50-ті роки X ст. можна вважати остаточно спростованою. Але коли ж міг відбутися реально той візит? Як зазначалося, до нещодавнього часу дата 957 р. вважалася

непохитною. Ця переконаність трималася на літописній хронології з якої виходило, що мандрівка княгині відбулася якщо не 955 р., то близько цієї дати.

У 1981 р. Г. Г. Литаврин (який до того приймав загальновизнану хронологію [347, с. 252]) висунув принципово нову гіпотезу [350; 351 353; 355]. Відповідно до неї подорож Ольги до Царгороду відбулася 946 р. В те літо на 9 вересня припала середа, а на 18 жовтня — неділя. Отже, маємо рівноцінну альтернативу традиційній версії.

Викладені міркування дозволяють пов'язати розрізнені відомості в єдиний вузол подій, що мали величезне значення для розвитку не лише Русі, а й Візантії. Реальний хід подій вимальовується так.

944 р. Ігор здійснив вдалий похід проти греків і примусив імператора Романа I Лакапіна укласти вигідний для Русі договір. За цією угодою відновлювалися усі привілеї Києва, втрачені після перевороту 882 р. Один з наслідків цієї угоди — навернення до християнства київського князя і княгині. Незабаром після підписання договору обидва зверхники зникли з політичної арени. Це поставило під загрозу реальну силу щойно досягнутої угоди, оскільки Константин Багрянородний (якого дослідники не без підстав називають «русофобом») не поспішав брати на себе відповідальність за вчинки узурпатора Романа. Необхідність нового врегулювання відносин і зумовила прибуття Ольги до Константинополя.

Як бачимо, хрещення Ольги відбулося до константинопольського візиту і наявність пресвітера в її почту була цілком виправданою. Дата цієї події припадає на часи Константина і Романа, так що обидва варіанти визначення відповідають дійсності. Перебування київської княгині у Царгороді збігається з понтифікатом Феофілакта (а не Полієвкта, якщо визнати традиційну дату 957 р.). Імператор Константин дійсно приймав Ольгу без співправителя, бо у 946 р. Роман був позбавлений влади. На нашу думку, викладена версія враховує всі варті уваги факти й обставини, не залишаючи жодного нез'ясованого непорозуміння.

Виняток становить питання — де саме хрестилася Ольга (та Ігор)? Можливо, це відбулося у Києві; існування Руської церкви в середині X ст. робить таке припущення цілком ймовірним. Такої точки зору дотримувалися Ф. І. Успенський [706], Є. Є. Голубинський [180, с. 79], В. І. Ламанський [325, с. 157], Д. І. Багалій [43, с. 153], Г. Острогорський [450] та ін.

Можливо, подружжя хрестилося в Константинополі, здійснивши для того спеціальну подорож. Деякі вчені припускають дві мандрівки Ольги — до 957 р. та (описану Порфірогенетом) 957 р. Хронологія, подиктована традиційними уявленнями, вимагає поточнення, але суть гіпотези зберігає своє значення. На користь цієї версії говорить, зокрема, свідчення Продовжувача Регінона, який твердить, що Ольга хрестилася в Царгороді. Втім, наведений аргумент не має вирішального значення, бо німецький хроніст, який писав майже через півтора десятка років після подій (можливо, й на підставі повідомлень самої княгині), легко міг поєднати події двох років: хрещення наприкінці 944 р. та візит до Константинополя влітку й восени 946 р.

Нарешті, існує й третій варіант, здається, в науці ще не врахований: хрещення Ігоря й Ольги сталося в Болгарії, на шляху до Візантії під час експедиції 944 р. В такому випадку навряд чи Ігор присягався б за язическим звичаєм: остаточне підписання угоди відбулося у Києві, після повернення руського війська додому.

Будівництво церков. Цілком достовірні відомості про церковне будівництво на Русі за часів Ольги відсутні, але це питання в науці поставлене [180; 454; 458, с. 129; 460; 508, с. 9—14; 509, с. 75] і має свою історію. Зняти його з порядку денного неможливо — навіть на підставі чисто теоретичних міркувань.

В агіографічній літературі є розповідь про нищення Ольгою язическіх капищ. Так, в «Пам'яті і похвалі» Іакова Мніха пишеться: «И потомъ требища бѣсовьская съкруши, и начя жити во Христѣ Іисусѣ, вьзлюбивши Бога» [180, с. 241]. Однак і тут відомості щодо церковного будівництва відсутні; йдеться про «добрі діла»: милостиню, призріння бідних тощо.

Проте з погляду історичних закономірностей доби саме факт нищення поганських капищ виглядає сумнівним. Формально спадкоємцем загиблого Ігоря був Святослав, який лишився погапином і спирався на язическу частину київського боярства. Навряд чи Ольга, втративши чоловіка в міжусобній війні, стала б паражатися на новий конфлікт, що міг виявитися для неї фатальним. Тому коли Ігор з Ольгою свого часу виявляли толерантність до християнства, залишаючись поганами, то, ставши християнкою, Ольга мусила виявляти таку саму толерантність щодо язичества.

Заснування православних церков було справою необхідною: поширення християнського культу потребувало матеріального забезпечення. Є. Є. Голубинський, наприклад, заперечуючи будівництво парафіальних храмів, розрахованих на відвідання широкими верствами народу, припускає, однак, спорудження приватних молелень; більше того, вважає їх необхідними [180]. Дійсно, княгиня мусила турбуватися про власні потреби і потреби її найближчого християнського оточення. Ми вже знаємо священика Григорія, що супроводив Ольгу до Константинополя; можливо, існували й інші пресвітери. Так, в «Повісті временних літ» дізнаємося про погребальний обряд над тілом померлої княгині, який здійснював «презвутер» (пресвітер) [250, с. 56]. Знову-таки відспівування десь повинно було відбуватися. Одним словом, існування приватних каплиць, молелень, церковок за часи Ольги вважаємо безсумнівним.

На наш погляд, не слід заперечувати й парафіяльне будівництво. До Ольги у Києві (й не тільки у Києві) існували церкви, широко відкриті для населення. Прийняття княгинею християнства не могло не послужити могутнім стимулом щодо збільшення православної пастви; Ольга та її оточення мали підтримувати й заохочувати місіонерську діяльність місцевого духовенства. Крім того, особистий приклад володарки активно впливав на свідомість громадськості.

Зростання кількості християн породжувало потребу в нових храмах. Тому будівництво парафіяльних храмів за врядування Ольги та її коштом вважаємо за цілком ймовірне. На жаль, конкретні

повідомлення джерел надто непевні, а часом являють собою очевидні непорозуміння. Так, ми рішуче заперечуємо твердження деяких літописних кодексів, нібито Ольга була фундаторкою Миколаївської церкви на Аскольдовій могилі.

Частина дослідників (серед них і радянські) [384, с. 82—84] вважають, що християнка Ольга з більшою підставою може претендувати на роль засновниці храмів, ніж чужинець Ольма, чиє християнство лишається проблематичним. Здається, однак, неймовірним, щоби київський літописець міг сплутати добре відому йому київську княгиню, зараховану до лику святих, з мадярським зверхником, пам'ять про якого давно вже втрачена. І не просто сплутати, а й облудно приписати її заслуги невідомому чужинцеві. Навпаки, поява імені «Ольга» замість «Ольма» в пізніх текстах цілком закономірна. Автори XVI—XVII ст. уже не знали Олмоша, але їм було добре відомо, що бабка Володимира Святого хрестилася «від грецького царя» і як християнка мусила піклуватися про долю нової віри на Русі.

Варіант з Ольгою знаходимо лише в деяких пізніх текстах: в Тверському літопису [660, с. 33], в деяких списках Софійського першого [636, с. 89], в київському Синопсису [611, с. 28] тощо. Це є поправка пізніших редакторів та кодифікаторів, що замінили невідоме їм ім'я мадярського вождя на добре знане ім'я княгині-християнки.

Один із списків Софійського першого літопису наочно демонструє механізм цієї похибки. Спочатку написано «Олгин дворъ» и «Олга», але далі виправлено на «Олминъ дворъ», «Олма» [636, с. 82]. Переписувач, який мав справний протограф, слідуючи цілком зрозумілій інерції, написав був ім'я київської княгині, але вчасно побачив свою помилку і усунув її.

Значно цікавішими здаються свідчення про закладку Ольгою першого Софійського собору в Києві та Троїцької церкви у Пскові.

Відомості про першу будівлю, за свідченням В. М. Татіщева, були в Іоакимівському літопису [654, с. 241]. Крім того, існує запис в одному з «Апостолів» XIV ст., опублікований Є. Є. Голубинським: «Въ тъ же день (11 травня.— *М. Б.*) священіе святыа Софья Кыевѣ въ лѣто 6460» [180, с. 80]. Названий рік за константинопольським літочисленням відповідає 952 р. Дослідник вважає, що хрещення Ольги відбулося 954 р. Якщо ця подія сталася на вісім років раніше, то наведена у «Апостолі» дата виглядає цілком правдоподібною і не потребує жодних поправок. Навряд чи цитований запис є цілковитою вигадкою книжника XIV ст. Очевидно, його запозичено з якоїсь церковної хроніки, що увібрала до себе дуже давні відомості, причому досить точні (адже названо не тільки рік, а й місяць і день події).

Цим відомостям не протирічить дальша доля Софійського храму. За твердженням Іларіона, засновником Софії Київської був Володимир Святославич; його син Ярослав лише довершив справу, започатковану батьком [413, с. 97]. Мурований собор, що й нині прикрашає Київ, закладено у 1017 р., але на місці дерев'яної церкви, що стояла на «полі вне града» [443, с. 180] і згоріла того ж року під час печенізького нападу [581, отд. II, с. 1]. Однак і ця дерев'яна церква могла

бути не першою, якщо їй передувала ще давніша, збудована й освячена за врядування Ольги і знищена в 970—971 рр. під час другого антихристиянського терору [653, с. 111].

Відомості про будівництво Троїцької церкви у Пскові є в одному з «Житий Ольги», переписаному в XVI ст. і включеному до Степенної книги [647]. Версія має ознаки типової церковної легенди: київська княгиня (що, нагадаємо, походила з Пскова), перебуваючи над річкою Великою при впадінні до неї притоки Пскови, побачила видіння. Під його враженням вона вирішила закласти на цьому місці город, якому пророкла блискуче майбутнє. Вона «посла много злата на Плескову рѣку на создапіе церкви Святыя Троицы» [647, с. 31].

Цей переказ, з огляду на його позаісторичний характер, потребує критичної оцінки. Однак не виключено, що в його основі лежить реальна подія. Заснування багатьох храмів та монастирів пов'язано з подібними переказами (наприклад, Почаївська або Троїце-Сергіївська лавра); легендарний зміст таких переказів аніскільки не підважує факт виникнення цих релігійних осередків. Якщо Ольга дійсно походила з Пскова, то немає нічого дивного в тому, що вона потурбувалася про церковні справи в рідпому місті і фінансувала спорудження храму.

Місія Адальберта. Цікавий епізод в ранній історії давньоруського християнства становить спроба Ольги зав'язати стосунки із заходом, зокрема із західною церквою, очоленою Римом. В середині IX ст. ще не дійшло до формального розриву між православ'ям і католицизмом, а у X ст. існувала єдина Вселенська церква, поділ якої на західну та східну мав умовний характер. Тому прийняття християнства з Константинополя не виключало можливості зносин з Ватіканом і навпаки. Ця обставина примушує критично поставитися до поглядів тих «істинно-православних» істориків, що ладні будь-які контакти Києва з Римом трактувати як козні латинян, спрямовані проти православної віри. Вона пояснює і численні згадки про обмін місіями між київськими зверхниками X — першої половини XI ст. та папською курією (практично до часів Ярослава Мудрого, коли остаточний розкол став доконаним фактом).

Змагання між Константинополем і Римом наприкінці IX—X ст., безумовно, продовжувалося, але мало неальтернативний характер. Тогочасна церква не визнавала єдиного верховного центру і сама доцільність такого вважалася проблематичною. Претензії Риму на особливу роль, а відтак і на формальну зверхність над всіма іншими кафедрами заперечувалися останніми.

Спроба Ольги апелювати на Захід має точну дату. 959 р. вона надіслала до короля Отона I посольство. Відомий нам Продовжувач Регінона у зв'язку з цим пише, що посли її «просили посвятити для сего народу (ругів, тобто Русі.— *М. Б.*) єпископа і священників» [Cont. Reg. p. 624]. Гільдесгеймська хроніка також свідчить: «Прийшли до короля Отона посли народу Русь (Rusciae gentis) і просили надіслати їм одного з своїх єпископів, який показав би їм шлях до істини» [An. Alt., p. 60]. Це останнє звідомлення вміщено, правда, під 960 р., але оскільки названо ім'я Адальберта, призначеного лише

961 р., ясно, що стаття має узагальнений характер і охоплює події 959—962 рр. Подібні відомості знаходимо у Ламберта Герсфельдського [Lamb. An., p. 61], в хроніках Кведлінбургзький [An. Quedl., p. 60] та Корвейській [180, с. 103—104] і, ретроспективно, у Титмара Мерзебургзького [Thit. Chron., p. 64—65].

Отон охоче відгукнувся на прохання київської княгині, названої в документах «королевою» Оленою. Вже 960 р. єпископ бременський Адальдаг висвятив на єпископа Русі ченця з Майнцького монастиря св. Альбана — Лібуція, але новопризначений ієрарх несподівано помер в березні 961 р., не встигнувши виїхати до місця призначення. Замість нього призначено Адальберта з монастиря св. Максиміна в Трірі.

Місія Адальберта закінчилася нещасливо. За твердженням Продовжувача Регіона (тобто, ймовірно, самого єпископа), він «ні в чому не досяг успіху і побачив свою ретельність даремною» [Con. Reg., p. 624]. Адальберт залишив негостинний Київ і наступного 962 р. повернувся до Германії, причому на зворотному шляху ледве не наклав головою. Сумний наслідок цієї епопеї дав підставу звинувачувати «королеву Русі» в підступності та ошуканстві; навіть загибель кількох Адальбертових супутників приписано її підступності, хоча, як справедливо підкреслює В. Т. Пашуто [466, с. 120], це звичайна для середньовіччя дорожня пригода, до якої київський уряд, зрозуміло, не мав ніякого відношення.

Звичайно, місія новопризначеного єпископа мусила стикнутися з великими труднощами. Вона мала подолати опір язичеського угруповання серед київської суспільної еліти та протидію з боку Руської спархії, підлеглої Константинополю. Ситуація визначалася зовсім не тим, що Адальберт був католиком і як такий викликав на Русі відразу, а тим, що його призначення до Києва порушувало не лише прерогативи місцевої церкви, а й формальні права Царгородської кафедри. Тому акція Ольги не може розглядатися як відступництво від православ'я. Гадаємо, справжні причини «західного демаршу» мали глибоку дипломатичну природу і визначалися напруженістю русько-візантійських стосунків за врядування «русофоба» Порфірогенета [333, с. 233—235; 460; 576, с. 293—295]. Візит Ольги до Константинополя, як зазначалося, був спробою якось влаштувати справи, але не дав очікуваних наслідків.

На жаль, в наявних джерелах відсутні конкретні відомості щодо перетрактацій та їх результатів. Натомість є досить перекопливі свідчення, що до Києва княгиня повернулася з почуттям роздратування, образи і розчарування. Це безпосередньо відбилося в «Повісті временних літ», де читаємо: «И присла к неи царь грѣцкыи, глаголя, яко «много дарихъ тя. Ты же глагола ми, яко аще возъвращюся в Русь, многы дары послю ти: челядь, и воскъ, и скору, и воя многы в помощь» (єдиний натяк на політичні переговори.— *М. Б.*). Ольга відповідала: «Аще ты рци тако ж постоиши оу мене в Почаинѣ, яко же азъ в Суду, то тогда ти вдамъ» [250, с. 51]. Отже, київська княгиня не домоглася в Константинополі тих наслідків, на які сподівалася. Більш того, прийом, докладно описаний Константином Багрянород-

ним, мав принизливий для руської княгині характер [333, с. 231—232].

Цитована відповідь Ольги грецьким послам — декларація конфлікту. Орієнтуватися в своїй державній діяльності на Царгород не доводилося; необхідно було шукати інших партнерів. У наступні роки становище не покращало. Навпаки, в деяких сферах ситуація ще більше загострилася, зокрема — в церковній. 956 р. на патріарший престол замість слабовільного Феофілакта вступив діяльний і суворий Полієвкт, який провадив тверду і рішучу лінію незалежності церкви від державної влади. Це не могло не вплинути на ситуацію у Києві, де підлегла Полієвкту церква неминуче мала стикнутися з не менш рішучою і владною лінією, проваджуваною київською княгинею.

За цих умов не дивно, що Ольга шукала нових контрагентів у політиці й ідеології. Одним з таких партнерів мала стати «Священа римська імперія німецької нації», проголошення якої на той час готувалося і фундатором якої виступали король Отон та Ватикан. На них і спрямовує свій погляд київська княгиня.

Її посольство прибуло до Кведлінбургу 959 р. Хронологія подій досить красномовна: діяльність Полієвкта тільки розпочиналась, але того ж таки року помирає Константин Багрянородний і на візантійський престол вступає його син Роман II. У розстановці політичних сил імперії відбулися істотні зміни; від державного кормила усунуто кліку паракімомена Василя. До влади прийшли інші особи. Перед Ольгою з'явилися нові перспективи щодо нормалізації стосунків з Царгородом. Місія Адальберта виявилася невчасною і не знайшла у Києві підтримки.

Можливо, саме з цим пов'язана сентенція папи Іоана XIII, викладена у булі чеському королю Болеславу II. Текст її наводить Козьма Празький. Нею римський пастир санкціонує створення першої національної єпископії в Празі (доти Чехія входила до складу Пасавської єпархії) і водночас бенедиктинського монастиря при празькій церкві св. Їржі. «Однак,— пише папа,— ти обери для цієї справи не людину, приналежну до обряду чи секти болгарського та руського народів, або слов'янської мови, а слідуючи апостольським настановам і рішенням, обери краще найбільш угодного всій церкві священика, особливо обізнаного в латині, який здужав би плугом слова переорати цілину язичеських сердець, посіяти в них пшеницю добрих справ, а плоди для врожаю вашої віри віддати Христу» [292, I, *22*].

Дослідники датують булу (автентичність якої не викликає сумніву) часом не пізніше 972 р., бо понтифікат Іоана XIII закінчився цього ж літа і на престол вступив Бенедикт VI [367, с. 557]. Отже, після невдалої місії Адальберта минуло лише кілька років (менше десяти); враження від неї ще жило у Ватикані, бо наступну спробу зав'язати стосунки з Руссю зроблено тільки за Ярополка, коли відомості про загибель християнофоба Святослава досягли Риму.

Походи Святослава. Ольга виконувала державні функції не як повноправна володарка, а як регентка при своєму малолітньому сині. Роки йшли, Святослав підростав, але мати не поспішала передати йому бразди правління. Певною мірою це пояснюється своєрідною

вдачею сина, який не виявляв інтересу до державних справ, а, скоріше, мав нахил до воєнних авантюр *. У літературі існує хибне уявлення, що реальну владу Святослав обійняв 964 р. у зв'язку з досягненням повноліття. Воно базується на вільному тлумаченні літописного тексту. В «Повісті временних літ» після восьми порожніх років читаємо: «Князю Святославу възрастьшю и възмужавшю, нача воя совокупляти многы и храбры...» [250, с. 52]. Далі йде опис дивацьких звичаїв молодого князя, що, напевно, належать до псевдофольклорних епізодів хроніки. Дехто з дослідників ладен навіть говорити про «державний переворот», нібито здійснений Святославом, внаслідок чого влада перейшла до його рук. З цим удаваним переворотом, зокрема, зв'язували й невдачу місії Адальберта [116; 516, с. 36; 576, с. 296; 577, с. 50—51].

В літописному тексті, однак, нічого не повідомляється про перехід влади до Святослава або про його особисте врядування взагалі. Йдеться лише про початок військової діяльності. Державні справи залишалися прерогативою Ольги аж до її смерті у 969 р.

Коли народився Святослав — невідомо. В 946 р., під час придушення деревлянського повстання, він був дитиною, що спеціально відзначено в літопису [250, с. 46]. Існує думка, що син Ігоря народився 942 р. Вона базується на записах в деяких літописних кодексах: Іпатському [250, с. 34], Воскресенському [162, с. 278], Софійському першому [636, с. 98], Тверському [660, с. 49] та ін. Насторожує відсутність аналогічних згадок в таких зведеннях, як Лаврентіївське [320, с. 45], Троїцьке [510, с. 73], Новгородське перше [441, с. 110] тощо. Важко уявити, що подібна довідка могла бути вилучена більшістю літописців; скоріше, можна підозрювати пізніпіу інтерполяцію. В. М. Татіщев, спираючись на Розкольницький літопис, відносить народження Святослава до 920 р. [654, с. 40], що також неймовірно — на час загибелі батька він мав би 25 років, отже був би цілком повнолітнім і в регентстві Ольги не було б потреби.

Істина лежить десь посередині. Дитячий вік Святослава під час походу в Деревську волость може бути певним репером підрахунків. Навряд чи трирічна дитина могла б верхи на коні орудувати списом, як про це розповідається в літопису. Гадаємо, найправдоподібніше, він мав тоді років 8—10 (саме в такому віці давньоруські феодали починали привчати своїх синів до лицарської справи і брати їх з собою у військові походи). Отже, народився Святослав десь близько 935 р. і повноліття досяг в середині 50-х років X ст.

Дослідники звертали увагу на те, що княжич з'явився на світ у надто літнього подружжя. В цьому вбачали навіть аргумент для заперечення літописної генеалогії [333, с. 214; 539, с. 312—314, 369]. Шлюб Ігоря з Ольгою укладено 903 р., коли нареченому було 29, а молодій 10 років. Вік Ольги (відзначений літописами) [357, с. 262] не повинен нас дивувати: на Русі подібні ранні шлюби практикувалися

---

* Походам Святослава присвячена величезна література, що відбиває різні погляди й оцінки [163; 275—279; 578; 705; 871; 879; 880 та ін.].

досить широко. Таким чином, на момент народження Святослава його мати мала 42—44, а батько — 62—64 рр., ситуація цілком можлива, особливо, якщо припустити, що майбутній полководець був не першою дитиною в родині.

З другого боку, коли прийняти за рік народження Святослава 942, то виходило б, що загинув він, не маючи й 30-ти років. Однак від'їжджаючи в другий болгарський похід 970 р., князь залишив врядувати на Русі своїх синів, з яких принаймні двоє були повнолітніми або наближалися до повноліття настільки, аби самостійно виконувати державні функції. Якщо навіть припустити, що старший — Ярополк — народився у 15-річного батька, то виходило б, що функції великого князя він почав виконувати, маючи ледь 13 років, а Олег став деревлянським князем ще молодшим на пару років. Навпаки, прийнявши за дату народження Святослава 935 р., матимемо цілком ймовірну ситуацію: Ярополк, народившись на початку 50-х років, мав би на момент від'їзду батька 17—18 років, а Олег — на два роки менше.

Такі генеалогічні розрахунки необхідні нам для вирішення дуже важливого питання, яке постає перед дослідником ранньої історії давньоруського християнства: чому Ольга не змогла виховати свого сина в дусі коли не віддакості новій релігії, то принаймні пієтету до неї? Більше того, чому вона, ставши християнкою, не охрестила — нехай би таємно — малолітню дитину?

В світлі сказаного справа набуває цілком задовільного роз'яснення. Якщо прийняти, що Святослав народився близько 935 р., а Ольга хрестилася у 944 р., то на момент хрещення Святославу йшов десятий рік. Отже, він був підлітком, здатним якщо не на власну волю вирішувати особисті справи, то принаймні виявити опір чужій волі. Святослав перебував під впливом дружини (пасамперед, варязької, тобто язическої), відчуваючи глибоку відразу до греко-слов'янської віри. Історія — велика витівниця і часом підкидає нам дивовижні парадокси. Святослав, перший Рюрикович з чисто слов'янським імепем, був за своїм характером найбільшим варягом з усієї плеяди київських володарів з того дому.

«Повість временних літ» породила певну традицію, за якою Святослава прийнято змальовувати інфантильною особою, не здатною зламати ідеологічну інерцію, започатковану переворотом 882 р. Його вірність язичеству тлумачили як вияв байдужості, підкреслепої страхом дискредитувати себе в очах сподвижників: «а дружина моа сему сміятися пачнуть» [250, с. 52].

Насправді все було набагато складніше. Почати з того, що мотивація такої позиції, вкладена до уст Святослава, для другої половини X ст. виглядає фальшивою. За Ігоря християнська партія у Києві мала великий вплив на державні справи. Тим більше після 944 р., за врядування православної Ольги, що міцно тримала в своїх руках усю повноту влади. Отже, молодий княжич повинен був дбати не стільки про кепкування з християнства, скільки про втрату позицій віджилим і надто дискредитованим в очах феодальної еліти язичеством. Принаймні слов'янська частина класу в більшості своїй тяжіла до нової

віри, і цьому значною мірою Ольга завдячувала міцності свого становища, навіть при дорослому сині.

Наявність антихристиянської опозиції знову відіграла деструктивну роль. Комусь було вигідно виростити з Святослава перекопаного супротивника тим силам, на які спиралася його мати. Зробити це, можливо, було не дуже важко, якщо врахувати складність становища Русі в середині 40-х років X ст. Святослав виріс фанатичним ворогом нової релігії, що крізь усе своє недовге життя проніс нехитру ідейну платформу, суть якої полягала у ствердженні пріоритету меча й фізичної сили над розумом.

Другий антихристиянський терор. Доки Ольга була жива і міцно тримала важелі державного управління, Святослав стримував свої антихристиянські емоції і виявляв щодо нової віри зовнішню лояльність. Відмовившись хреститися сам, він не міг заборонити це іншим. «Аще кто хотяше волею креститися, не браняху, но ругахуся тому»,— читаємо в «Повісті временних літ» [250, с. 51]. Фраза навмисно неясна, граматично не побудована. В ній немає суб'єкта. Обидва дієслова в головному реченні стоять в третій особі множини імперфекта: «не забороняли, але глузували». Хто саме робив це? Святослав і Ольга, як випливає з контексту? Навряд чи, бо важко уявити, щоби київська княгиня висміювала власну віру. Залишається думати, що йдеться про суспільство в цілому — на Русі не переслідували, а висміювали тих, хто хотів хреститися. Однак серед тих зневажених неофітів була й сама могутня та рішуча у діях княгиня. Християнство активно пробивало собі шлях, і, скоріше, той був вартий сміху, хто чіплявся за дискредитоване поганство.

Цитована літописна фраза спричинилася до традиції змалювання Святослава людиною, байдужою в справах релігійних, за якої на Русі язичникам і християнам жилося спокійно. До 969 р., напевно, так воно й було, але після смерті Ольги Святослав, нарешті, дав вихід зненависті. Розпочався другий антихристиянський терор, який тривав неповні три роки (969—972). Почасти він, мабуть, був продиктований розвитком подій. Благодушність князя, зумовлена його військовими успіхами і славою, здобутою на ратному поприщі, тривала недовго. Провал східної політики, що спровокувала печенізьку навалу і спричинилася до втрати надчорноморських земель, невдачі на Балканах, розмах народно-визвольної боротьби болгарського народу, очевидна перевага візантійської дипломатії та зброї — все це не могло не призвести до прагнення звалити на когось наслідки своєї власної діяльності. Ними стали християни — чужинці (греки та болгари) і свої. До цього, певно, додалися зовнішньополітичні міркування. В очах Святослава християни були репрезентантами провізантійської політики. Адже Руська православна церква адміністративно підлягала царгородській патріархії. Її очолював архієрей-грек, призначений патріархом і зобов'язаний виконувати його розпорядження. Тим часом у ході другої балканської війни Візантія з союзника Святослава (правда, досить ефемерного) перетворилася на головного супротивника, що не могло не вплинути на його ставлення до «грецької» віри.

Важливе повідомлення про розв'язаний Святославом антихристи-

янський терор є у В. М. Татіщева. Посилаючись на Іоакимівський літопис, він пише: «По смерти Ольги Святослав пребываше в Переяславцы на Дупае, воюя на казари, болгоры и греки, имея помосчь от тестя, князя угорского и князя ляцкого, не единою побеждая, последи за Дунаем у стены долгие (какая сия степа, и где, я описания не нахожу) все войско погуби. Тогда диявол возмяте серца вельмож нечестивых, начаша клеветати на христианы, сусчия в воинстве, якобы сие падение вой приключилося от прогневания лжебогов их христианами. Он же толико разсвирепе, яко и единаго брата своего Глеба не посчаде, но разными муки томя убиваше. Они же с радостию на мучение идяху, а веры Христовы отресчися и идолом поклонитися не хотяху, с веселием венец мучения приимаху. Он же, видя их непокорение, наипаче на призвитеры яряся, якобы тии чарованием неким людем отвращают и в вере их утверждают, посла в Киев, повеле храмы христиан разорити и сожесчи и сам вскоре поиде, хотя вся христианы изгубити» [653, с. 111].

Це повідомлення не можна визнати вигадкою пізніших літописців — воно нічим невиправдане і зовсім непотрібне з погляду панівної концепції, спрямованої на возвеличення дому Рюриковичів. До того ж в цитованому тексті бачимо яскраве відображення ранньосередньовічної ідеології (радість мучеництва), абсолютно протипоказної не лише просвітницькому XVIII ст., а й філософії передгуманізму, що властива для давньоруської літератури XII—XIII ст.

Деякі деталі привертають особливу увагу. По-перше, тут названо причину антихристиянського терору — прагнення перекласти на християн провину за власні політично-військові невдачі. По-друге, дуже цікаве ім'я Гліба — Святославова брата, що постраждав за віру. В наявних літописах відсутні жодні відомості про інших дітей Ігоря й Ольги, крім Святослава. Однак мовчання джерел далеко не завжди є перекопливим аргументом. Ми не маємо жодних підстав думати, що Святослав був первістком у своїх батьків, як це часом твердять дослідники [539, с. 369]. Ігор та Ольга, напевно, мали дітей до Святослава, але навряд чи серед них були сини, які дожили до 970—971 рр. Інакше Святослав не успадкував би київський престол. Напевно, то були дівчата, які не могли претендувати на великокнязівський титул, або ж хлопці, які померли, не досягши повнолітнього віку. Загиблий Гліб був або молодшим сином Ігоря й Ольги, або ж передпім братом Святослава, що нам здається ймовірнішим.

По-третє, важливим є повідомлення про християн, які перебували у війську Святослава. Це дає можливість підтвердити вірогідність коментованого звідомлення зовсім з іншого боку. Угода, укладена Святославом з Іоапом Цимісхієм після поразки під Доростолом у 971 р., не містить ніяких натяків на християн у складі руської сторони. Русь, яка домовлялася з греками того року, була язичеською. Вона присягалася Перуном і Волосом, чим протиставлялася «богодвдохновенним царям» Іоану, Василю, Константину та грецькій стороні взагалі [250, с. 60—61].

Якби князь ставився терпимо до християн і не переслідував їх, такої формули не було б і угода, підписана під Доростолом, повтори-

ла б формулювання договору 844 р. з властивим для нього релігійним дуалізмом. Отже, або християн у війську Святослава взагалі не було, або ж їх винищено під час війни. В обох випадках дискримінація адептів нової віри поза сумнівом.

Нарешті, одним з конкретних виявів репресій, здійснюваних Святославом, є нищення церков. В. М. Татіщев називає серед зруйнованих будівель Софійську церкву, фундовану Ольгою [654, с. 241]. Така ж доля спіткала й Миколаївську церкву на Аскольдовій могилі [653, с. 110, 117].

Відомості про руйнування церков Святославом підтверджуються й археологічно. Йдеться про відкриття у Києві на Старокиївській горі (територія міського некрополя IX — початку X ст.) язичеського капища, при спорудженні якого використано рештки мурованої споруди з фресковим розписом (694). Такою спорудою могла бути лише ранньохристиянська церква, найправдоподібніше — ротонда, збудована в доволодимировий час (після 972 р. київські церкви не зазнавали руйнації). Важливим є, що поблизу капища відкриті залишки ротонди початку XIII ст., причому в руїнах споруди знайдено будівельний матеріал (плінфа) X ст. [78].

Очевидно, першу ротонду було зруйновано, а пізніше на її місці збудовано нову — десь на переламі XII—XIII ст. Знищення старої могло статися лише в період другого, Святославова, терору — між 969 та 972 рр.

Князювання Ярополка. Якщо Ольга не змогла навернути до християнства свого сина, то зовсім інше було становище її онуків, зокрема, найстаршого серед них — Ярополка. Народився він десь на початку 50-х років, коли Ольга, напевно, вже була християнкою. Святослав, зайнятий військовими вправами, мало уваги приділяв родині і більшість свого часу проводив у чужих краях. Тому стара княгиня, постійно перебуваючи в Києві, виховувала онуків на свій розсуд.

Звідки походила законна жінка Святослава — мати Ярополка та Олега — нам невідомо. Літописи повідомляють лише про походження молодшого Святославича — бастарда Володимира [250, с. 57]. Оскільки літописні перекази (зокрема, легенда про Рогніду) [320, с. 75—76] протиставляють майбутнього просвітника його братам, ясно, що двоє старших синів Святослава народилися у законному шлюбі.

В. М. Татіщев побіжно стверджує, що мати Ярополка — угорська принцеса [653, с. 118, 372]. Назване істориком ім'я — Предслава — є чистісінькою здогадкою, яка базується на преамбулі угоди 944 р. [653, с. 118; 654, с. 218]. Синові Ігоря й Ольги на момент укладення того договору ще не було й десяти; отже, його жінка (навіть майбутня) не могла самостійно діяти через малоліття. Проте теза щодо угорського походження Ярополкової матері заслуговує на увагу, як цілком правдоподібна. Для нас вона набуває особливого значення: якщо жінка Святослава справді була угорською принцесою, то, напевно, належала до християнського віросповідання: на середину X ст. нова віра набула в Угорщині панівного становища. Король Гейза Великий (сучасник Ольги та Святослава) хрестився в Констан-

тинополі за грецьким обрядом — незважаючи на те, що в цей час в Угорщині взяла гору проримська партія.

Таким чином, мати Ярополка, будучи християнкою, виступала спільницею Ольги. Не дивно, що хлопець виховувався у християнській вірі. Його християнські симпатії засвідчені й В. М. Татіщевим; він підкреслює «кротость, благонравие и любовь к христианам» [654, с. 225] та «склонность к христианству» [653, с. 118].

Дружиною старшого Святославича була гречиня, тобто візантійська (за іншими відомостями — болгарська) принцеса. Її належність до християнства підкреслена джерелами, які називають її «розстриженою черницею» [250, с. 63, 66; 707, с. 43]. Найправдоподібніше, що наречених для Святослава та його законних синів вибирала сама Ольга. Вибір її визначався як політично-династичними, так і релігійними міркуваннями.

Ярополк, за всіма даними, був серед давньоруських князів людиною нової генерації. Пізніше з'являється плеяда діячів з підвищеним інтересом до розумової діяльності, просвітників в широкому розумінні цього слова: Ярослав Мудрий, поліглот Всеволод Ярославич, філософ і публіцист Володимир Мономах, його син Мстислав, що брав участь у складанні літописів, бібліофіл й засновник шкіл Роман Ростиславич, аматор архітектури Рюрик Ростиславич і т. д.

Ярополк відрізнявся від попередників саме посиленою увагою до духовного життя, його «любов до християн» підкреслена не випадково. За Ярополка на Русі відновлено літописання, зникле після перевороту 882 р. [532, с. 173—187]. Звідси ж його тяжіння до культурних країн, якими на той час були Візантія, Болгарія та західні («католицькі») держави. Все це в очах тогочасних діячів на кшталт Свінельда, Добрині, Блуда і подібних до них аматорів лицарської зброї виглядало небезпечним дивацтвом.

У літературі жваво обговорювалося питання, чи сам Ярополк був християнином, чи лише обмежувався простою симпатією до нової віри. Частина дослідників схилялася до першого варіанта. Серйозним аргументом на користь цієї думки є точна дата Ярополкової смерті (11 червня), наведена Іаковом Мніхом [180, с. 245]. Вона могла бути запозичена лише з церковних документів (синодика або помянника); звідси автоматично випливає належність Ярополка до християнської церкви [464].

Більшість дослідників, однак, заперечують цю тезу, посилаючись на мовчання джерел. Цікаво, що В. М. Татіщев теж не знайшов жодних вказівок щодо хрещення молодого князя.

Головною помилкою усіх досьогоднішніх дослідників є переконаність, що всі давньоруські зверхники доволодимирових часів могли стати християнами лише у дорослому віці, внаслідок свідомо прийнятого рішення. Ця передумова зовсім невірна. Ярополка вона, в кожному разі, не стосується. В джерелах дійсно відсутні натяки щодо навернення Святославичів у дорослому віці. Якщо їх охрещено ще в колисці, то в повторному акті не було потреби. Отже, язичниками обидва княжичі не були ніколи, і згадувати спеціально про обряд хрещення теж не було жодної рації.

Важко уявити, що Ольга, яка дуже любила Святослава [250, с. 52] і, напевно, ще більше любила онуків, могла приректи їх безсмертну душу на вічний вогонь, уготований всім нехрещеним на тому світі (а вони могли не дожити до свідомого навернення!). Якщо вона виявилася безсилою врятувати сина, що уперся в своїй язическій затятості, і тішилася надією: «Аще Богъ въсхощеть помиловати роду моего и земли Русьскые, да вложит имъ на серце, обратитися къ Богу, яко же и мпѣ Богъ дарова» [250, с. 52], то з немовлям, залишеним її піклуванню, вона могла діяти рішучіше. В крайньому випадку акт хрещення малого Ярополка міг відбутися таємно від батька та його оточення, але в цьому не було потреби. «Аще кто хотяше креститися, не брапяху...» — ці літописні слова, віднесені до малолітніх Святославичів, можуть пояснити дивну граматичну структуру речення. Субъектом, очевидно, виступає сам Святослав та його дружина, протиставлені Ользі, Ярополку та Олегу. Можливо, у викладі, що дійшов до нас, навіть зроблено купюру, присвячену Святославовим нащадкам.

Може виникнути питання, чому Святослав, настроєний вороже щодо християн, залишив престол сину-християнину? По-перше, у нього не було іншого вибору, оскільки Олег також, мабуть, був християнином, а малий Володимир не вважався за законного спадкоємця. По-друге, войовничий князь звик лишати Київ на християнку-Ольгу. По-третє, Ярополка посаджено на київський стіл тимчасово, на період воєнного походу і ще за життя Ольги. Поворот в позиції Святослава і початок другого антихристиянського терору сталися пізніше, під час перебування великого князя в Болгарії, коли його син-християнин уже виконував функції київського князя.

Стаття 1044 р. Під 1044 р. в «Повісті временних літ» читаємо дуже цікаве, безпрецендентне в християнських хроніках, повідомлення: «Выгребена быста два князя Ярополкъ и Олегъ, сына Святославля, и крестиша кости ею, и положи я въ церкви святыя Богородица» [250, с. 143].

Дослідники давно дивуються з приводу цієї дивовижної акції: християнська практика не знає обряду хрещення небіжчиків. Такий акт рішуче протирічить, зокрема, концепції, викладеній Іларіоном в «Слові про закон і благодать» — трактаті, написаному поміж 1037 і 1051 рр. [284, с. 649], тобто саме тоді, коли відбувалося удаване хрещення кісток. В цьому творі благодать (пізнання Христа) трактується як свобода; прилучення до неї може здійснюватися лише за умов свідомого волевиявлення. Іларіон займав визначне місце в церковній ієрархії Ярославових часів, навряд чи він допустив би подібне блюзнірство, та й сам великий князь, мабуть, не наважився б на подібне.

До сумнівів схиляє й вибір креатур. Чому об'єктом обряду виявилися Ярополк і Олег, представники побічних ліній княжого роду? Перший з них до того ж виступав супротивником Володимира Святого, офіційно ствердженого просвітником Русі. Скоріше, предметом потойбічних піклувань мали стати предки Ярослава по прямій лінії — Святослав, Ігор, Рюрик.

Отже, маємо справу з явно зіпсованим, переосмисленим текстом, початковий зміст якого був зовсім іншим. Бачимо певні ознаки пізнього редагування і зв'язаної з ним деформації початкового тексту. В деяких літописних кодексах твердиться, що охрещений прах Ярополка й Олега поховано у церкві св. Богородиці у Володимирі, «юже бѣ самъ созда благовѣрный князь Владимиръ, крестивый всю землю Рускую» [440, с. 83]. Проте уточнення здасться неймовірним. Не було ніякого сенсу переносити прах убитих князів з Овруча та Родні до далекого волинського центру. Дослідники справедливо вважають слова «у Володимирі і т. д.» пізнішою вставкою, пропонуючи для її пояснення цілком переконливу причину. Без цих слів речення набирає цілком зрозумілого змісту: Ярополка й Олега поховано в Києві у Десятинній церкві.

Д. С. Лихачов пише, що згадка міста має на увазі не Володимир-Волинський (заснований Володимиром Святим), а Володимир-на-Клязьмі, закладений тезком «рівноапостольного» князя — Володимиром Мономахом. Вставку того імені він пояснює ідеологічними претензіями «урядових кіл Москви XV—XVI ст., які прагнули підкреслити значення міста Володимира і його патрональної святині — Успенського собору» [357, с. 381; пор.: 157, с. 31; 161, с. 153—154].

Як би то не було, текстова недоречність в статті 1044 р. здається очевидною і свідчить про невдале редакторське втручання. Ця стаття, як переконливо доведено О. О. Шахматовим, не належить до так званого «Найдавнішого зведення», укладеного за часів Ярослава Мудрого і доведеного до 1037 р. В тому вигляді, в якому цей уривок читається в наявних текстах, він з'явився під пером Никона Печерського або автора «Початкового зведення» 1093 р. [755, с. 415—416; 358, с. 56—58].

Гадаємо, що спочатку в статті розповідалося не про хрещення кісток Ярополка та Олега, а про їх перепоховання, про перенесення праху до Десятинної церкви — подібно до того, як за Володимира туди ж перенесено прах Ольги. Це був акт, аналогічний неодноразовому перезахороненню останків Бориса й Гліба. Подібна процедура могла бути здійснена лише з останками хрещених осіб. Для читачів XI ст., добре поінформованих про релігійну належність обох покійних князів, спеціальна мотивація акту була непотрібна. А пізніші редактори, не знаходячи в хроніках ясних повідомлень про хрещення старших братів Володимира і вважаючи їх за язичників, природно, повинні були замислитися над історичною достовірністю повідомлення.

Отже, слова «и крестиша кости ею» вважаємо такою як вставкою, як і згадку міста Володимира. Первинний текст, напевно, читався так: «Выгребоша два князя, Ярополка и Олега, сына Святославля, и положиша я въ церкви святыя Богородица». Справедливість такої реконструкції підтверджується граматично. Конструкція «положиша я» подає об'єкт у двоїнні. Таким чином, його узгоджено з попередніми словами «два князя... сина Святославля», а не з словами вставки «кости ею». як це виходить з тексту «Повісті временних літ».

Коли б згадка про кістки існувала в первинному тексті, то далі, напевно, читалося б: «и положиша *ихъ*...» (курсив мій.— *М. Б.*).

Зазначимо: перезахоронювалися «кістки», отже обох княжичів поховано за обрядом не спалення, а тілопокладення, що також свідчить на користь висловленої гіпотези.

Зносини із Заходом. Виходячи з наявних даних, Ярополк був людиною слабохарактерною, перішучою в діях, який легко піддавався впливу інших осіб. Так, у деревлянському конфлікті, внаслідок якого загинув Олег Святославич, Ярополк виявився іграшкою в руках Свінельда, який пережив чотирьох зверхників і добре орієнтувався у тогочасній політичній обстановці, постійно зміцнюючи своє становище. Під час конфлікту з Володимиром фатальним порадником Ярополка став зрадник воєвода Блуд, через якого молодий князь загинув.

Якоюсь мірою ця особливість вдачі зумовлювалася характером виховання в дусі християнських чеснот, протиставлених традиційному «лицарству» язичеської моралі. Складна діалектика християнської етики, що увібрала в себе найвишуканіші концепції пізньоантичної філософії, виявилася не під силу повонаверненим неофітам, звиклим до примітивного кола ідей, зведеного, по суті, до культу грубої сили. Звичайно, в практичних повсякденних колізіях і конфліктах ті, що мали звичай присягатися зброєю, діставали перевагу перед адептами нових поглядів, озброєними переважно абстрактними мудруваннями та чисто логічними конструкціями.

Тому не дивно, що жіноче оточення Ярополка в особі його бабки, матері, а пізніше дружини також мало неабиякий вплив на свідомість князя і на його позицію в кожному конкретному випадку.

Це необхідно враховувати у зв'язку з повідомленнями про стосунки Ярополка з Германською імперією та з папським престолом, що дало можливість деяким дослідникам вважати цього князя трохи чи не першим речником «прозахідної політики» [466, с. 121; 516, с. 38—39]. На жаль, наявні відомості мають надто неясний і непевний характер.

В одній з німецьких хронік (Annales Althensis) під 973 р. розповідається про відправку руським князем послів до Кведлінбурга, резиденції імператора Отона I [An. Alt., p. 798]. Жодних відомостей про мету цієї місії або про коло обговорюваних питань не наводиться. Тому не можемо судити, чи стояла тоді на порядку денному проблема церковно-релігійних стосунків, хоча для середньовіччя вона була першочерговою, і без неї, напевно, не обходилися жодні перетрактації.

Заслуговує на увагу інше: хронологія місії. Посольство відправлено негайно після смерті Святослава, як тільки Ярополк відчув себе справжнім володарем Русі. Можливо, це його перша самостійна дипломатична акція і орієнтувалася вона на захід. Втім, в цьому немає нічого дивного: стосунки з Візантією у Києві внаслідок невдалої політики Святослава були вкінець зіпсовані; принаймні ближчим часом вони мали визначитися ганебною угодою 971 р., за якою Русь фактично втратила всі свої позиції у Надчорномор'ї. Зі сходу на Русь

насунулася печенізька навала, що прокотилася аж до Угорського королівства. Залишалося одне: шукати спілки на Заході.

Чи досягло посольство 973 р. якихось відчутних результатів — невідомо. Через декілька років на Русь прибула місія з Ватікану. Запис про неї зберігся в Никонівському літописі під 979 р: «Того же лѣта пріидоша послы къ Ярополку изъ Рима от папы» [440, с. 39]. Знову інформація надто лаконічна. Нічого не сказано ані про мету посольства, ані про його результати. Дата також не дуже достовірна: деякі дослідники відносять цю подію до 977 р. (версія офіційно визнана Ватіканом).

Втім, можна думати, що посольство до Ярополка було успішнішим, ніж місія Адальберта. Деякі історики звертають увагу на повідомлення пізніших джерел (XI—XII ст.) — Петра Даміані [Pet. Dam., p. 977—979] та хроніки Адемара Шабанського [Adem. Hist., p. 48] (точніше, її інтерполятора), які засвідчують тогочасне «хрещення Русі». Звичайно, повідомлення становлять собою своєрідний джерелознавчий курйоз, але від нього не можна відмахнутися, як це робить, наприклад, Б. Я. Рамм [516, с. 38—39]. Кожна легенда завжди має певний історичний зміст — інакше її поява буде незрозумілим феноменом. Немає підстав говорити про хрещення Русі у 70-ті роки X ст., але ймовірно, що думка про удаване навернення спровокована реальними відомостями про успішне посольство Ватікану на Русь, та його наслідки, по-своєму усвідомлені й витлумачені хроністами XI—XII ст. В кожному випадку повідомлення Даміані та інтерполятора Адемара при всій їх непевності заслуговують на увагу. З них, зокрема, випливає, що в очах Заходу Русь часів Ярополка була християнською країною і сам князь виступав речником християнської віри.

Третій антихристиянський терор. Третій і останній спалах антихристиянської боротьби зв'язується з іменем Володимира Святославича, в подальшому проголошеного просвітником Русі. Парадоксальність цієї колізії не повинна нас дивувати. Одним з поширених штампів церковної пропаганди була теза про євгенічну місію Христової віри, завдяки якій кожний неофіт, прилучений до благодаті, удосконалюється духовно (а часом і фізично, позбавляючи тих або інших хвороб чи каліцтв) і переходить на новий, вищий ідейно-моральний щабель. Звідси — тенденція протиставляти характеристику конкретного історичного діяча до хрещення його удосконаленому образу після самого акту.

До 988 р. майбутній просвітник виступає перед читачем як носій усіх можливих гріхів та пороків — жорстокий і брехливий, розпутник і п'яниця, зрадник і ошуканець, здатний на наймерзенніші вчинки (як, скажімо, згвалтування Рогніди на очах її батька та матері) [320, с. 299—300]. Після 988 р. Володимир перетворюється на мудрого і справедливого державця, що дбає за щастя й процвітання підвладної країни і піклується про сірих і голодних і до того ж демонструє еталон етичних чеснот й довершеності.

Ідеологічне спрямування Володимирової політики в період боротьби за київський престол було глибоко мотивованим і цілком законо-

мірним. Повторювалася ситуація «маятникового коливання», вже неодноразово втілюваного в конкретні перипетії київського змагання за владу. Непевність, невідстояність стосунків у самому домі узурпаторів робили цей «маятник» неминучим: практично кожний з чергових зверхників вступав на великокнязівський престол з відчуттям глибокої образи на попередника. Єдиний виняток становила Ольга, яка взагалі не мала юридичних прав для політичних претензій і опинилася на великокнязівському столі волею трагічного випадку. Тільки її сходження на верховну сходинку державної ієрархії обійшлося без карколомного повороту в політичному та ідеологічному курсі.

Олег вступив на київський престол внаслідок вбивства Аскольда, спираючись на антихристиянську опозицію в Русі. Ігор, протягом кількох десятиліть усунутий від влади, звик орієнтуватися на ворожі Олегу прохристиянські сили; звідси його симпатії до «грецької віри». Аналогічним чином відсторонений від врядування Святослав, мусив спиратись на язичеські верстви, конфронтовані властолюбній і честолюбній Ользі.

У ще складнішому становищі опинився Володимир. Він був бастардом, позашлюбним сином Святослава і Ольжиної ключниці Малуші, дочки Малка Любечанина й сестри відомого згодом Добрині [250, с. 57]. Це наклало певний відбиток на характер майбутнього князя і його поведінку на початку державної кар'єри.

З приводу соціального походження Володимира написано багато, в тому числі й досить фантастичного. Суспільне (і юридичне) становище матері імпонувало деяким дослідникам, ладним стверджувати «демократичний» родовід «рівноапостольного князя [738; 739; пор.: 542, с. 47]. Малушу вважали за звичайну служницю, навіть невільницю, і це наївно проголошувалося трохи не запорукою видатних чеснот і здібностей її сина. Все це, звичайно, не більше, як бапальний романтизм, малокорисний з погляду наукового дослідження.

Головною підвалиною думи щодо належності Малуші до суспільних низів є епітет «робичич», застосований Рогнідою до Володимира [320, с. 75]. Його тлумачили буквально, та й ще з позиції сучасної термінології. Тим часом, у давній Русі вирази «раб», «раба», «рабыни» (також «роба», «робыни»), етимологічно зв'язані з словами «робити», «робота», означали насамперед, людину праці, людину при ділі (в тому числі, звичайно, й невільника). Однак вони не мали спеціально станового змісту. Раби в сучасному значенні терміну (ті, що перебувають у рабстві) давньоруською мовою називалися холопами (коли вони були зайняті у виробництві) або челяддю (коли працювали в сфері обслуги).

Застосований Рогнідою епітет, підкреслено образливий для Володимира, мав на меті завдати прикрості княжичу, а відтак його не можна вважати за адекватне відбиття справжнього соціального становища ані самого претендента на руку полоцької княжни, ані його матері. Базувати на цьому терміні відповідні висновки так само небезпечно, як і на слові «холоп», яким московські бояри XVI—XVII ст. називали себе у чолобитних на царське ім'я.

В літературі є чимало дивовижних домислів з цього приводу. По-

силалися на фольклорні свідчення (в старинах київського циклу), за якими брат Малуші Добриня кілька років був конюшим (стайничим) при великокнязівському дворі [542, с. 47, 739]. Звідси робився висновок і про його «невільницьке» становище. Відомо, однак, що шталмейстер при дворі феодального володаря — одна з найвищих придворних синекур, за право володіти якою змагалися найшляхетніші представники вищої аристократії. Так само — посада ключниці. Це не служниця, що носить при паску ключі від комори з провіантом (як наївно думав С. Скляренко). Це одна з провідних фрейлін двору, можливо навіть, перша з них — щось на взірець лорда-охоронця печатки.

Таким чином, Малуша була представницею найвищих кіл панівного класу і найближчою паперсницею княгині. В літературі висловлено гіпотезу, за якою батьком її був деревлянський князь Мал [749; 755, с. 340—378], але вона не підтвердилася. Ім'я Малко (Малкъ) — скорочена форма імені з основою «Мал»,— як Іванко від Іван, Степанко від Степан, Юрко від Юрій і т. п. Та попри філологічну можливість дослідники заперечують тотожність Малка Любечанина (уроженця міста Любеча на Чернігівщині) і князя Мала [309, с. 336; 357, с. 295; 539, с. 384].

Становище позашлюбної дитини позбавляло молодшого княжича законних перспектив на престол, що в очах честолюбної Рогніди робило його малобажаним претендентом на роль чоловіка. Вона воліла Ярополка, мабуть, не так за його чесноти, як за переваги старшого сина і першого спадкоємця великокнязівського престолу. В літописах подано легенду про запрошення малолітнього Володимира до Новгорода [250, с. 57]. Переказ має цікаву деталь: новгородці, під'южені Добринею, просять у Святослава його молодшого сина. Отже, разом з неповнолітнім княжичем північна столиця одержала і його дядька, який став там господарем становища.

Легенда містить чимало сумнівного. Насамперед — згадку Новгорода в ролі північного центру (яким в дійсності була Ладога). Але не підлягає сумніву, що торговельна факторія над Волховом в цей час швидко зростала. В першій половині XI ст. вона перетворилася на визначний політичний центр. Тому не без підстав будь-яка колізія, пов'язана з давньоруською Північчю, логічно проектувалася на це місто. Як би то не було, державна діяльність Володимира розпочалася у цьому регіоні.

Конфлікт між Ярополком і Олегом, що закінчився наглою смертю останнього [250, с. 63—66], не міг не схвилювати Володимира та його дядька. За твердженням літопису, саме смерть Олега спричинилася до втечі Володимира до Швеції. Це дає підстави пояснювати цей вчинок страхом Володимира за своє життя, а відтак звинувачувати Ярополка у братовбивчих задумах [190, с. 372; 381, с. 453]. Тут маємо прикре непорозуміння (може, навіть неусвідомлене): пізніші події, в яких брали участь Святополк Окаянний, Борис, Гліб, Святослав та Ярослав Мудрий, проектуються на давніші часи, а відзначена ще О. О. Шахматовим паралель Ярополк — Святополк надто тяжіє над уявою істориків. Тим часом в загибелі Олега Ярополк не був вин-

ний і зовсім не прагнув до кривавої розв'язки. Навпаки, він щиро оплакував смерть брата, докоряючи ініціатору усобиці Свінельду [250, с. 63].

Нам невідома точна дата загибелі Олега та Володимирової втечі. Справді, Володимир був малою дитиною, коли 970 р. поїхав на Північ [415, с. 299], але в подіях міжусобної війни діє, як доросла людина. Добриня відсунувся на другий план, звільнивши поле діяльності для молодого княжича. Гадаємо, є всі підстави взяти цю поширену версію під сумнів. Ініціатива другої фази внутрішньої боротьби виходила від Володимира, зорієнтованого властолюбним дядьком. Втеча за море мала явно провокаційний характер й по суті не була втечею. Йшлося про підготовку до відкритого виступу проти Ярополка і пошуки союзників.

На початку своєї діяльності Володимир не мав підтримки на Русі. Вірніше, в тогочасних політичних подіях його просто не враховували. Людина, позбавлена законних прав на престол, не могла бути знаменем, на яке те або інше угруповання зажадало б зробити ставку. Тому Добрині довелося докласти серйозних зусиль, аби ввести свого незаконнонародженого небожа в гущавину політичної гри.

Ярополк спирався на прохристиянські сили, які постійно зміцнювали позиції. Отже, розраховувати на підтримку цієї частини давньоруського боярства і дружини Володимиру не доводилося. Однак і язичеська частина феодального класу не могла стати надійною опорою молодого претендента на престол. Вона не становила єдності й, напевно, мала власних лідерів, які не поспішали підтримувати Малушиного сина. Як справедливо підкреслював Б. Д. Греков, у колізії 70-х років який-небудь Свінельд міг розраховувати на заміну династії Рюриковичів династією Свінельдичів [190, с. 247].

Єдине, на що могли обпиратися Володимир і Добриня — на наймане варязьке військо. Таким чином, шведський вояж молодшого Святославича та його опікуна мав на меті підшукати військові сили, достатні для самостійного виступу. Через рік або два втікачі повернулися із сильною дружиною, найнятою на гроші новгородської торговельної еліти.

У цій новій усобиці, що за літописними даними почалася 978 або 980 р. [250, с. 63—67], Ярополк, незважаючи на безумовну перевагу сил, діяв напрочуд нерішуче. Поставивши себе в залежність від восводи Блуда, залишив Київ, де мав найбільшу підтримку, і кінець кінцем загинув від руки свого порадника. Володимир вступив на великокнязівський престол, не маючи жодного конкурента, оскільки обидва його брати загинули.

Прийшовши до влади, Володимир мусив, принаймні на перший випадок, діяти відповідно до обраної ним (точніше, його дядьком) політичної лінії. Він посів місце лідера антихристиянського угруповання — хоча й не законне, але княже походження плюс реальне захоплення влади давало йому перевагу перед численними свінельдами і блудами. Цим було визначено третій, останній, антихристиянський терор на Русі як антитезу позиції Ярополка.

Одним з перших заходів Володимира по здобутті великокнязів-

ського столу було створення нового язичеського пантеону в Києві — замість старого, ліквідованого Ольгою або її онуком [250, с. 67]. Капище розташовувалося за межами тогочасного міста — на горбі, що від того часу дістав назву Перунова. Святилище складалося з шести ідолів. Дослідники інтерпретують їх як верховні божества шести східнослов'янських племен: полян, сіверян, деревлян, дреговичів, кривичів, ільменських словінів [357, с. 324; 381, с. 317; 425, с. 495—496]. Це Дажбог, Хорс, Перун, Стрибог, Сімаргл, Мокош. Частина з них мала чуже походження: Хорс — іранське божество Сонця, Перун — бог блискавки у литовців, Мокош — богиня фінських племен Верхньої Волги. Сенс реформи, як вважають, полягав у тому, щоб об'єднати місцевих богів у єдиному язичеському пантеоні й тим самим ствердити ідеологічну єдність Русі під главенством Києва, подолавши інерцію відцентрових сил.

Цікаво, що верховним божеством — своєрідним царем пантеону — поставлено не полянського Дажбога, а новгородського Перуна, запозиченого у прибалтійських племен. Це був необережний крок, який немилуче поставив київських язичеських жреців у опозицію до великого князя. Напевно, іншого виходу Володимир не мав, тому що, захопивши владу за допомогою новгородської олігархії, мусив рахуватися з її волею. Так само, мабуть, вплинула й позиція скандінавських найманців. Бог-громовержець Один — двійник литовсько-слов'янського Перуна — був покровителем дружини. Це визначало ідеологічну ситуацію, продиктовану остаточною перемогою феодальних відносин на Русі. Тому Один-Перун стає головним богом феодального класу, точніше — його поганської (переважно варязької) частини. Як це завжди бувало в середньовічному язичестві, узурпація земної влади немилуче відбивалася на ієрархії пантеону.

Створення нового капища у Києві обставлялося урочисто і розглядалося як незаперечна ідеологічна директива. Володимир вимагав ретельного дотримання обрядів [250, с. 67]. «И осквернися кровьми земля Руска и холмо тъ»,— констатує «Повість временних літ» [485, с. 56], і навряд чи кров'ю лише жертовних тварин. Практику людських жертвоприношень у Києві за Володимира (напевно, лише в екстремальних ситуаціях) засвідчує легенда про Іоана та Феодора. Жертвами, природно, насамперед ставали християни.

У «Повісті временних літ» цю легенду вміщено під 983 р. В ній відсутні імена забитих, згадувані в агіографічному варіанті [«Пролог від 12 липня»; Див. також: 440, с. 41—42; 162, с. 295—296; 632, с. 196; 633, с. 313; 636, с. 113—114; 708, с. 31; Пор.: 250, с. 69—71; 747]. Звичайно, це не більш як церковний переказ житійного типу, але нас цікавить насамперед загальноісторична ситуація, за якої могли народжуватися подібні легенди.

З оповідання випливає не лише цілковита реальність людських жертвоприношень під егідою новоспеченого князя, а й неодноразовий характер такої практики. Інцидент 983 р. подано як звичайний, навіть побутовий факт. Історія Іоана і Феодора стала сюжетом церковної легенди не тому, що саме по собі пролиття християнської крові настрахало громадськість, а тому, що спроба здійснити ритуальний

акт убивства викликала опір і спричинилася до соціального заворушення.

Антихристиянські заходи Володимира відбувалися не тільки в Києві, а й у периферійних центрах. Зокрема, відомо, що Добрипю було відряджено до Новгорода із спеціальною місією стверджепня там язическаго культу. «И пришедъ Добрыня Новугороду, постави Перуна кумиръ надъ рѣкою Волховомъ, и жряхуть ему людъе Новгородьстии акы богу»,—читаємо у «Повісті временних літ» [250, с. 67].

Частина дослідників, не дуже уважних до джерел, гадали, що культ Перуна запроваджено у Новгородщині саме Добринею близько 980 р. [381, с. 316—317; 539, с. 395]. Це неправильно. Цей культ властивий для ільменських словенів здавна; заходи Добрині полягали не у створенні нового капища, а у встановленні нової статуї та в пожвавленні культових відправ.

Залишки святилища в уроч. Перинь (назва говорить сама за себе) досліджено археологами у 1951—1952 рр. [32, с. 14—15; 585]. Знайдені рештки датуються ліпною керамікою, набагато давнішою за X ст. Отже, капище Перуна (а відтак і його культ) в Новгородській околиці існувало задовго до Володимира та його дядька. Не дивно, що дії останнього не зустріли серйозного опору з боку новгородців, які безропотно «жряху» Перуну «аки богу» [250, с. 67].

Можливо, що наприкінці X ст. в Новгороді, який саме в цей час перетворився на визначний торговельний та політичний центр, було чимало й християн. Господарча діяльність мешканців, що передбачала постійні й тісні зв'язки з різними країнами, зокрема, на півдні й на заході, вже сама по собі є запорукою справедливості цієї тези. Саме наявністю численної християнської парафії, напевно, й була викликана місія Добрині. Однак православний прошарок мусив мовчати. Людські жертвоприпошення були переконливим методом приведення до покори опозиційної частини населення, незгодної з ідеологічною доктриною верховного володаря.

Згубність такого методу виявилася не одразу і в опосередкованому вигляді. Це був останній спалах язичества. Володимир як один з найвидатніших діячів свого часу усвідомив, що стара релігія вже пережила себе і стала кайданами для суспільного прогресу. Тому, зміцнивши власне становище і звільнившись (не без труднощів) від своїх надто буйних помічників — варягів [250, с. 66—67], князь звернувся до одної з форм монотеїзму, що було необхідним і логічно зумовленим кроком.

Розділ IV

ВОЛОДИМИРОВЕ ХРЕЩЕННЯ
988 р.

*

За часів Володимира Святославича Русь досягла нечуваної величі й могутності. Недарма його ім'я відоме не тільки у літературних джерелах вітчизняного, а й зарубіжного походження. На жаль, теза про одноактове хрещення Русі внаслідок внутрішнього озаріння великого князя затулила інші, більш важливі сторони його діяльності. Але другий бік справи — тенденція до контамінації: віднесення до діяльності Володимира Святого фактів, які не мали жодного відношення до нього. Образ «рівноапостольного» просвітника Русі поглинув цілий шерег інших діячів, які мали неабиякі заслуги перед країною.

Процес утвердження легенди про Володимира добре простежується у давньоруському героїчному епосі, де центральною постаттю виступає князь «Володимир — Красне сонечко». Зазначимо, однак, що й у цих творах образ Володимира далеко не ідеалізований. Він і жорстокий, і підступний, і боягуз, і слова свого не держить. Однак ці чисто людські вади відсуваються на другий план перед мудрою й конструктивною позицією князя, який, принаймні, не заважає діячам на кшталт Добрині Микитича та Іллі Муромця вершити свою справу [386; 532, с. 59—77; 536].

Частина билин Володимирова циклу дійсно присвячена реальним подіям епохи «рівноапостольного» князя: група творів, пов'язаних з Добринею, билина про Хотена Блудовича; деякі твори про Іллю Муромця (видужання героя; Соловій-розбійник, Сокіл-корабель, Сокольник тощо). Решта виникли пізніше, коли діяли інші володарі: Ярослав Мудрий (билина про Солов'я Будимировича) [532, с. 78—124]; Володимир Мономах (цикл, присвячений боротьбі Русі з половцями, переосмисленими на татар — Тугарин Змієвич, Олекса Попович, Ідолище та декотрі інші сюжети — про Апраксу Королевичну, Ставра Гордятинича і т. п.) [532, с. 104—106, 125—138]. Така надзвичайна популярність князя в народі мала історичний грунт і відбивала визнання заслуг Володимира. Однак дивно, що епічний цикл, який досить повно відбив державну біографію «рівноапостольного» зверхника, зовсім випустив з уваги те, що офіційна історіографія ставила князю в найбільшу заслугу — християнізацію.

Прямих згадок про хрещення самого князя (а тим більше — цілого народу) взагалі не існує. Дослідники шукають відображення цієї події у билині «Добриня і змій», де введення християнства нібито

подано в завуальованій, алегоричній формі [389; 408, с. 114—148; 409, с. 23—34; 410, с. 32—54; 513, с. 172—198; 532, с. 68—71; 637, с. 7]. Звідки взялася ця історично недоречна алегоричність? Від 988 р. християнство остаточно посіло місце державної релігії, тому говорити про його перемогу не тільки дозволялося, а й заохочувалося, Езопівська мова тут була б недоречною. Мимоволі виникає асоціація із «змовою мовчання», яку спостерігаємо в іноземних джерелах, і про яку була мова вище.

Прийнято вважати, що Змій, про якого йдеться у билині, уособлює староруське язичество. Перемога над Змієм є перемогою християнства над поганською вірою. Б. О. Рибаков підкреслює, що боротьба Добрині з Гориничем поділяється на два епізоди — відповідно до двох головних етапів у процесі утвердження грецької віри на Русі (хрещення 860 р. за Аскольда та 988 р.— за Володимира) [532, с. 70]. Підкреслюється наявність деяких красномовних деталей, що, нібито, кореспондують колізіям релігійної боротьби. До них належить, зокрема, «шапка землі грецької», за допомогою якої герою пощастило подолати Змія. Ця шапка — чернечий клобук, що уособлює грецьку віру в Христа [513, с. 184—187; 532, с. 69; 709]. Вона становить єдиний християнський атрибут в усьому переказі.

Проблематичнішою є згадка про «Пучай-ріку», над берегами якої відбувається герць. Це, поза сумнівом, київська Почайна. Б. О. Рибаков, слідом за В. Міллером та іншими дослідниками, зазначає, що саме в Почайні відбувалося хрещення киян у 988 р. [532, с. 69]. Проте реальні свідчення про місце хрещення киян (Дніпро чи Почайна) відсутні. «Пучай-ріка» виступає не лише в коментованому тексті, а й у багатьох інших билинах як один з головних топографічних елементів давнього Києва. Отже, і в указаному випадку навряд чи доцільно шукати якихось спеціальних прихованих ідейних чинників для цієї згадки.

Зовсім недоречними здаються міркування з приводу «полону», захопленого Змієм і визволеного Добринею. Спроба розглядати цей акт як потенційні жертви язическим богам [532, с. 70] надто сміливa: у полоні перебувало 40 тисяч, серед них — 40 королів, 40 королевичів. Тим більше, що йдеться про середньовічну Русь, для якої систематичні людські жертвоприношення (навіть коли вони мали місце) навряд чи набирали такого масштабу. Правильнішою здається нам думка інших дослідників, які вбачають тут відбиття не релігійного змагання, а збройних сутичок Русі з кочовим степом [284, с. 422] — мисливцями за невільниками, і то набагато пізнішого часу — недоброї слави рабських торжищ у Кафі. Так само недоречні й посилання на вогонь, як на атрибут язического культу. Вогню взагалі відводилася величезна роль в системі космогонічних уявлень стародавніх народів. Зрештою і християнство включало вогонь в обрядовий ритуал очищення (від свічок перед зображенням святих у храмі до вогнищ інквізиції).

Разом з тим в билинах присутні моменти, що взагалі не вписуються у прийняту схему інтерпретації. Змієборцем виступає не Володимир, а його дружинник Добриня, який виконує доручення

не свого сюзерена, а власної матері — принаймні на першому етапі. Володимир виявляє ініціативу лише на другій стадії розвитку сюжету, причому приводом для нового двобою стає прагнення визволити з полону князеву небогу Запаву (Забаву) Путятишну. Поява цього персонажа взагалі руйнує прийняту схему, навіть якщо зіставити Запаву з принцесою Анною, виданою за Володимира грецькими імператорами.

Перший герць не завершується смертю Змія. Добриня з неясних міркувань дарує переможеному життя і укладає з ним своєрідну угоду. Це погано пасує до поширеної концепції, адже релігійна боротьба в середньовіччя завжди мала непримиренний характер, що визначалося самим змістом конфлікту, осмислюваним як боротьба за істину.

Історія Русі у X ст. розвивалася під знаком змагання двох релігійних партій — християнської та язичеської, що аж ніяк не було наслідком угоди або компромісу. Навпаки, належним чином осмислений двобій Змія з Добринею можна інтерпретувати як відбиття релігійного дуалізму. Якщо погодитися, що двократність герцю є відображенням двократності утвердження християнства в країні, то зміст сюжетної ходи полягатиме лише в тому, що перша християнізація 860 р. не привела до загибелі язичества, а відтак колізія залишалася нерозв'язаною аж до 988 р. Сказане підходило б ідеологічній платформі Володимирових часів, але не на грунті недоречного милосердя чи компромісу.

В. Міллер вважав, що билина має на увазі лише хрещення новгородців. Ім'я Добринеової матері — Амелфи Тимофіївни — засвідчує новгородське походження героя. Це правильно лише почасти: не будучи новгородцем від народження (він походив з Любеча на Дніпрі), Добриня розпочав політичну кар'єру над Волховом. Сказане виключає можливість зіставляти Змія Горинича як уособлення давньоруського поганства з язичеською частиною новгородців, бо саме за їх допомогою Володимир разом із своїм дядьком добував київський престол. Крім того, описані у билині дії відбувалися не в Новгороді, а на околицях Києва; герой купався не у Волхові, а в Почайні — поблизу «гір Київських».

Мало допомагає й поправка А. В. Маркова: перша стадія змагання над «Пучай-річкою» відбиває хрещення Києва, друга — хрещення Новгорода [389]. І в цьому випадку пошуки історичних відповідників дають негативні наслідки.

Однак, незважаючи на всі неясності, було б надто необережно заперечувати визнану в літературі концепцію. Те, що билинний Змій виступає уособленням язичества, здається, не заперечує жодний дослідник. Отже, йдеться про остаточну втрату ідейних позицій давньоруським язичеством, а значить, про перемогу християнства, хоча останнє у билині ніяк не представлено. На спеціальну увагу заслуговує завуальований характер внутрішнього змісту оповідки, з якого випливає, що в народній свідомості релігійний акт 988 р. не був кульмінацією в процесі утвердження християнства на Русі.

Іноземний фольклор. Постать Володимира (Вальдемара) була популярною і в іноземному фольклорі. Свідченням цього є скандінавські саги, старогерманські перекази та інші твори, де образ київського князя посідає значне місце. Ці твори мають позаісторичний характер і демонструють притаманну середньовічній літературі контамінацію різних сюжетів та креатур. Володимир, наприклад, б'ється з гуннським царем Атилою, який жив і діяв у V ст., тобто за півтисячоліття до «рівноапостольного» князя [40, с. 408].

Нас це дивувати не може — адже й в давньоруському фольклорі політичним контрагентом «Володимира Красного сонечка» виступає цар Батига (Батий), перенесений у Володимирові часи з середини XIII ст. Цікавішим є той факт, що в творах іноземного походження Володимир виступає не як просвітник, а як державний та воєнний діяч. У нечисленних переказах, де йдеться про хрещення князя й країни, розробка сюжету має мало спільного з історичною правдою.

До числа таких творів належить, зокрема, Сага про Улафа Трігвісона, де хрещення Русі відбувається нібито за ініціативою норманських найманців. Виходячи з цього, джерела навернення шукали не в православному Константинополі (як це випливало з тексту самої саги), а в Римі [801; 802; 832; 833; 834].

Нині хибність такого погляду цілком очевидна [516, с. 41—42; 331, с. 216; 333, с. 373; 466, с. 23; 583, с. 48—49], її засоромилися навіть репрезентанти новітнього норманізму [816, p. 27—44; 859. p. 44; 877, p. 145—146].

Улаф, син Трігві,— особа історична. Він жив наприкінці X ст., займаючи норвезький престол від 995 до 1000 р., і дійсно був сучасником Володимира Святославича. З його іменем зв'язуються декотрі заходи, спрямовані на утвердження християнства у скандінавських країнах. Однак його не слід плутати з Улафом Святим — справжнім просвітником Норвегії, що діяв у XI ст. Перебування Трігвісона на Русі, хоча й не засвідчене надійними джерелами, здається цілком ймовірним.

Сагу, про яку іде мова, вміщено в творі ісландського письменника і вченого XIII ст. Снорі Стурлусона «Heimskringla» [180, с. 255—256], отже вона дійшла до нас не у первинному вигляді. За її змістом, Улаф був сином вікінга Трігві, убитого в 969 р. під час чергової усобиці. Мати героя — Астрида — змушена була тікати на чужину, де і народила героя саги. Досягши дорослого віку, він за підтримкою свого дядька Сігурда, дружинника Володимира Святославича, вступив на службу до київського князя, де уславився численними звитягами. Особливим фавором він користувався у княгині Адлогії, що викликало заздрість київських можновладців. На Улафа було зведено наклеп і він втік за межі Русі.

Деякий час Улаф перебував у Вінланді, де одружився з дочкою місцевого конунга Бурислейфа. Після смерті дружини і короткочасного перебування у Данії він повернувся на Русь. На другий рік він побачив віщий сон, що закликав його до паломництва в Грецію. Улаф негайно вирушив до Константинополя, де хрестився, і у супроводі єпископа-місіонера Павла повернувся до Києва. Тут він навернув

спочатку Адлогію, а далі самого Володимира. Єпископ Павло здійснив обряд хрещення, підтвердивши пророцтво прикутої до ліжка матері великого князя, яка передбачила наперед хрещення Русі.

Не бачимо підстав заперечувати реальність відносин між Трігвісоном та Володимиром Святославичем. Цілком можливо, що Улаф був серед тих норманів, яких молодий Володимир найняв для боротьби проти Ярополка Святославича, а пізніше перетворив на своїх васалів. Можливо, Улаф справді хрестився в Константинополі і, повернувшися на Русь, активно пропагував нову віру. Певний вплив він міг мати й на київського володаря, який почав усвідомлювати необхідність релігійної реформи. Фальшивою є тенденція приписувати герою саги вирішальну роль в християнізації Русі.

Звичайно, сага не є історичною хронікою і аж ніяк не претендує на адекватне висвітлення реальних подій чи процесів. Тут знаходимо чимало фантастики: бабка Володимира Ольга перетворюється на його матір; її життя продовжено до моменту хрещення; царівна Анна виявляється дружиною Володимира задовго до прийняття ним нової віри і т. п. Зовсім неправдоподібною є хронологія оповіданої схеми. Улаф народився 969 р. (цю дату вважаємо надійною), отже, у 988 р., на момент Володимирова хрещення, йому ще не виповнилося 20 років. За цей час він нібито встиг прожити надзвичайно напружене і багате подіями життя: тривале перебування в Гардарікі, втеча до Вінланду, одруження, державна діяльність іменем дружини, перебування в Данії, повернення на Русь, рік до віщого сну, мандрівка до Константинополя, нарешті місіонерська діяльність в Києві,— важко уявити собі, щоб все це було зроблено двадцятирічним юнаком.

Такою ж довільною є легенда про хрещення Володимира й Русі єпископом Бруно на початку XI ст. Вона дійшла до нас у складі «Житія св. Ромуальда», написаного Петром Даміані, єпископом остійським, який жив у XI ст. (помер в 1078 р.) [Pet. Dam., p. 976]. За цим переказом, єпископ Бруно (один з учнів святого Ромуальда) проповідував серед східноєвропейських язичників — мадяр, печенігів та на Русі. Київський князь спочатку цурався християнської віри, але врешті-решт схилився до навернення. Вирішальну ролю в цьому відіграло чудо, продемонстроване місіонером: він увійшов до багаття, але лишився неушкодженим — в наведеному епізоді цілком очевидна репліка візантійській легенді (чудо з Євангелієм).

Єпископ Бруно, як і Улаф Трігвісон, особа цілком історична. Він дійсно їздив близько 1006 р. до печенізького степу з місіонерською метою і по дорозі відвідав Київ. Свою мандрівку він описав власноруч у листі до імператора Генріха II (Pet. Dam., p. 48; див.: 176], де немає жодного слова про християнську проповідь на Русі. Це цілком зрозуміло: на той час Володимир вже був християнином, а нова віра остаточно посіла роль державної релігії [372].

Крім Даміані про місіонерську діяльність Бруно на Русі коротко згадує інтерполятор «Хроніки Адемара» (XI—XII ст.) [Adem., p. 48]. Джерело не має самостійного значення, оскільки залежить від Житія Ромуальда.

Джерельна вартість подібних оповідок мінімальна: вони не містять реальної інформації для реконструкції справжнього процесу християнізації Русі. Поява подібних фантастичних (міфологічних) оповідок мала компенсувати брак достовірних даних з приводу Володимирова хрещення.

Становище Русі на 980 р. Володимиру дісталася важка спадщина. Русь, доведена до зубожіння політикою Святослава Ігоревича, переживала тяжкі часи: втрачено опорні пункти в Надчорноморщині; укладений з греками договір 971 р., після Доростольської поразки, позбавив Русь переваг в сфері економічних зв'язків; печенізька навала, дорогу якій відкрив Святослав хазарським походом 965 р. [250, с. 53], призвела до спустошення надчорноморських степів та південної частини Лісостепу. Археологічні дослідження констатують тотальну загибель городищ і поселень, розташованих в цих районах в середині або другій половині X ст. [483, с. 214; 520; 521; 723]. Територія держави значно скоротилася; коли Володимир вступив на київський престол, печенізькі орди стояли за Стугною, у 30 км від Києва. Верхня Наддністрянщина дістала навіть назву Silva Piezyngarum (печенізький ліс) [839, с. 45].

Матеріальні видатки на здійснення воєнних авантюр катастрофічно позначилися на економічному становищі країни, особливо демографічному рівні. Колосальні людські втрати нічим не компенсувалися. Нищення продуктивних сил визначило занепад господарського потенціалу, що, в свою чергу, підважував воєнний потенціал держави. Антихристиянський терор, розпочатий наприкінці врядування Святослава, аж ніяк не сприяв стабілізації становища в країні. Активізувалися відцентрові сили в «племенних» князівствах; на порядок денний стало питання: бути Русі чи не бути? Несподівана загибель Святослава навесні 972 р. перевела це питання в цілком практичну площину. На жаль, восьмирічне князювання слабкого й нерішучого Ярополка не сприяло покращенню політичного стану в державі.

Прийшовши до влади ціною життя свого брата, Володимир опинився перед проблемами, які вимагали негайного розв'язання. Як зазначалося, молодий князь не мав на Русі належної підтримки. Головною політичною опорою його залишалося наймане варязьке військо. То була надто непевна опора, що кожної миті могла перетворитися на ворога. І дійсно, варяги, які добре розуміли скрутне становище свого господаря і його залежність від їхніх мечів, зробили спробу стати хазяями в країні. «Посемъ рѣша Варязи Володимиру: «се градъ нашь и мы прияхом и, да хощем имати откупъ на них по 2 гривнѣ от человѣка» [250, с. 66]. Необхідні були особливі зусилля, щоби здихатися небезпечних помічників.

Володимир виявив неабиякі здібності державця: позитивну частину найманців він заспокоїв бенефіціями, перетворивши їх на своїх васалів, найнебезпечніших спровадив на південь — грабувати візантійські володіння.

Чималий клопіт мав Володимир і в справі забезпечення околиць. 981 р. відбувся похід з метою повернення Червенських міст (Пере-

мишль, Белз, Червень та ін.) [250, с. 69]. З приводу того походу в літературі виникла суперечка: польська націоналістична історіографія вважає ці міста за первинно західнослов'янські (польські) і тому розглядає експедицію 981 р. як загарбницький акт [839; 853; 862 etc]. Натомість радянськими вченими переконливо доведено, що йдеться про давньоруську територію, заселену східними слов'янами [251; 252; 319; 316; 317; 318]. Користуючись тяжким становищем Русі за Святослава та Ярополка, Польща намагалася збільшити свої володіння за її рахунок. Таким чином, похід Володимира мав на меті відновити західні кордони Русі.

Володимиру довелося долати й відцентрові виступи в «племінних» князівствах, що становило вже своєрідну традицію політичного життя на Русі X ст. У 981 р. він переміг в'ятичів, наклавши на них данину «від плуга» [250, с. 69]. Наступного літа в'ятичі знов повстали і довелося підкоряти їх вдруге [250, с. 69]. У 983 р. Володимир здійснив похід проти ятвягів, що жили на північному заході країни [250, с. 69], у 984 — проти радимичів [250, с. 71].

Ці успішні операції зміцнили позиції великого князя і підняли міжнародний авторитет Русі. Вони забезпечили Володимиру популярність, але не могли стабілізувати внутрішнього становища країни. Ставала очевидною необхідність кардинальних змін для вирішення насущних проблем, що постали перед державою. Головна заслуга Володимира і полягає в тому, що, усвідомивши цю необхідність, він рішуче удався до перебудови суспільного життя країни, здійснивши цілий ряд важливих реформ.

Реформи Володимира. Програма Володимира орієнтувалася на відновлення досягнень аскольдової доби, але за нових умов кінця X — початку XI ст. Володимир навіть прийняв титул убитого зверхника — каган (рівний імператорському) [413, с. 78, 91, 92], чим намагався ствердити Русь в очах політичної Ейкумени і себе як носія верховної влади у своїй країні.

Реформи Володимира охопили широке коло проблем. Найбільшого значення мала, мабуть, адміністративна реформа, суть якої полягала у ліквідації «племінних» князінь [425, с. 546—547; 539, с. 384—385]. До кінця X ст. Київська Русь складалася з ряду «племен», що зберігали свою автономію. Всього було сім або вісім головних «племінних» утворень: поляни, сіверяни, деревляни, дреговичі, кривичі, ільменські словени, в'ятичі й, можливо, радимичі [98, с. 109—148]. Кожне з них, в свою чергу, складалося з декількох менших. Так, до складу полянського об'єднання входили уличі, тиверці, волиняни, дуліби, бужани та білі хорвати [98, с. 145—148; 85]; до кривичського — смоляни, полочани та псковичі [587].

Кожне з «племен» мало власну суспільну структуру. На чолі його стояли «племінна» знать і князівська династія, які лише формально підлягали Києву, а практично тримали в своїх руках усю повноту влади. Залежність від Києва та великого князя обмежувалася сплатою данини та обов'язком на випадок потреби виставляти в розпорядження сюзерена певні військові сили. Така політична система загрожувала серйозними конфліктами. Місцева знать прагнула пов-

ної незалежності, а великокнязівський стіл, навпаки,— зберегти та підсилити своє панування. Протягом X ст. точилася гостра внутрішня боротьба: вступ на київський престол чергового володаря, як правило, починався з придушення виступів в тому або іншому «племінному» утворенні.

Взаємини між верховною владою Києва й місцевою «племінною» адміністрацією ускладнювалися невизначеністю юридичної основи. Реформа, здійснена Ольгою 946 р., після приборкання деревлян, повинна була регламентувати ці відносини, визначити розмір данини та межі повинностей [250, с. 48—49. Суть реформи: 539, с. 362—367; 730, с. 146—152; 733, с. 152]. Однак цей акт якоюсь мірою лише пригасив напруження у відносинах, зменшив гостроту конфліктів, але не усунув їх причини.

Володимир ліквідував саму систему «племінних» княжінь [250, с. 105—106]. Територію Русі він поділив на вісім адміністративних округів (за кількістю головних «племен», але в інших географічних межах). Крім великокнязівського домену, куди входили Київ, Чернігів та Переяслав, створено Новгородську, Полоцьку, Туровську, Ростовську, Муромську, Деревську (Пінську), Володимирську (на Волині) та Тмутаракапську волості [250, с. 105—106]. В кожну з них призначалася довірна особа з числа найближчих сподвижників великого князя, а згодом — його синів. Літопис називає лише імена княжичів, але наприкінці 80-х років, коли здійснювалася реформа, найстаршому Володимировичу — Вишеславу виповнилося щонайбільш 15—16 років (точна дата його народження невідома — як і наступного, Ізяслава). Третій нащадок Володимира — Ярослав — народився 977 р. і у 988 р. (під яким повідомлення про реформу вміщено в літопису) мав 11 років.

Таким чином, сини Володимира діставали уділи не одразу, а в міру того, як підростали і прилучалися до активної політичної діяльності. До того в уділах, напевно, порядкували посадники.

Зрозуміло, що новоявлені зверхники, залежні від великого князя, повинні були суворо виконувати його волю. Непокора загрожувала втратою володіння або переведенням до гіршого уділу. Що конкретні призначення не мали спадкового характеру, добре ілюструється фактами. Після смерті старшого Вишеслава, який врядував у Новгороді, туди з Ростова було переведено Ярослава, а на його місце з Володимира-Волинського поїхав Борис *. Святополк спочатку дістав був Туров [250, с. 105], але пізніше опинився у Пінську [707, с. 43].

Військова реформа Володимира спрямовувалася на посилення оборонних потенцій держави. Суть її полягала у ліквідації «племінних» військових об'єднань і злитті воєнної системи з системою феодального землеволодіння. Великий князь роздавав у порубіжних районах Русі земельні маєтності, зрозуміло, з правом експлуатації місцевого населення, конкретним особам із зобов'язанням військової служби та організації оборони в масштабах тих володінь [250, с. 106].

---

* Врядування Бориса у Володимирі-Волинському засвідчено Нестором Літописцем у «Чтенії про Бориса і Гліба».

Звичайно, ці бенефіції теж мали умовний характер, що забезпечувало ретельне дотримання інтересів київського великокнязівського столу.

Особливу увагу Володимир приділяв відсутності корінних зв'язків нової, служилої, по суті, знаті з місцевим соціальним підложжям. Володіння надавалися переважно вихідцям з інших, часто віддалених земель — «от Словенъ, и от Кривичъ, и от Чюдии, и от Вятичь...» [250, с. 106]. Феодальне походження не було обов'язковою умовою для одержання лена. Їх отримували вихідці з демократичних верств, наприклад оспівані в народному епосі ремісник Ян Усмошвець, попович Олекса або й селянський син Ілля Муромець.

Наслідки військової реформи виявилися дуже скоро і мали великий вплив на дальший хід державних справ. З одного боку, вона дозволила створити могутній заслон на південних рубежах країни проти степовиків [526; 539, с. 385—389; 298, с. 309—311; 297, с. 250—253; 542, с. 48—51]. «И бѣ (Влодимир.— *М. Ю.*) воюяся с ними (печенігами.— *М. Б.*) и одоляя имъ» [250, с. 106], а з другого — спричинилася до утворення нової або молодшої знаті — дружини, цілком залежної від великого князя [250, с. 109—112; 532, с. 59]. В давньоруському епосі новостворена знать була опорою Володимира на противагу старому родовитому боярству.

В київській околиці Володимир спорудив для себе особисто кілька міцних фортець. Найзначніші серед них Білгород над Ірпенем [250, с. 106], Василів над Стугною, Берестове на південній околиці Києва. В цих заміських фортецях Володимир почував себе набагато безпечніше, ніж у столиці, де ситуація загрожувала найдраматичнішими ускладненнями.

Судова реформа Володимира полягала в усталенні та розмежуванні судів єпископського та градського. Єдиним юридичним документом, що дійшов до нас у надто деформованому вигляді, є Церковний устав [453, с. 233—234]. Перший досвід кодифікації права (як цивільного, так і церковного) припадає на врядування Ярослава Мудрого, за часів якого укладено найдавнішу редакцію «Руської Правди».

Спроба ввести на Русі смертну кару за особливо тяжкі злочини («розбої») [250, с. 111—112] зазнала фіаско. Видану постанову було скасовано через кілька років. Русь, чи не єдина з європейських феодальних держав, не знала юридично санкціонованого вбивства як методу попередження злочину чи покарання за доконаний протиправний акт.

В історичній літературі особливою популярністю користується здійснена Володимиром релігійна реформа, що полягала в остаточному утвердженні християнства в ролі офіційної, державної релігії на Русі.

Релігійна реформа Володимира. Очевидний крах давньоруського язичества примусив великого князя серйозно замислитися з приводу дальших кроків у релігійній сфері життя. І в міру того, як зміцнювалося становище князя, як реальні успіхи його врядування підносили авторитет київського престолу і тим привертали на бік князя-реформатора симпатії широкої громадськості, вірність його поганству ставала проблематичною.

Релігійну реформу Володимира не можна розглядати як ізольований акт, незалежний від решти нововведень, запроваджених великим князем в галузі соціальної структури. Навпаки, вона становила собою необхідний елемент єдиної системи. Успішне здійснення адміністративної, військової, судової реформ ставило проблему подолання поганства, що гальмувало духовний прогрес як необхідну умову всебічного розвитку суспільного життя. Особисті погляди і бажання відсувалися на задній план; запровадження монотеїзму диктувалося об'єктивним розвитком країни, перемогою феодального способу виробництва.

Християнство було аж ніяк не єдиним варіантом. Реальна ситуація пропонувала цілий ряд інших альтернатив: іудаїзм, іслам, буддизм, не кажучи вже про численні секти на кшталт маніхейства, павлікіанства, богомільства. Отже, питання полягало в тому, якій з цих релігійних систем віддати перевагу. Ця колізія знайшла відбиття в літописному епізоді «вибору віри» — досить своєрідному ідеологічному документі доби [250, с. 71—94].

Зрозуміло, ідеологічна сфера не була відділена від соціально-економічних та політичних умов. Успіх та визнання кожної релігії залежали врешті-решт від суспільної сили, котра за нею стоїть. Переважна більшість сусідніх Русі держав сповідала монотеїстичні релігії — християнство (Візантія, Германія, Моравія, Дунайська Болгарія), іслам (Халіфат, Волзька Булгарія), іудаїзм (Хазарія). Не випадково саме ці альтернативи виступають в літописному переказі. Шанси буддизму, скажімо, були надто незначними з огляду на віддаленість тих країн, де його сповідано. І вже зовсім мізерними виглядали соціальні позиції сект, що взагалі не мали статусу державних релігій.

На перше місце закономірно претендувало християнство, проповідуване переважною більшістю країн, з якими Русь мала найтісніші стосунки: з Візантією, яка виступала в ролі головного контрагента Київської держави; слов'янськими країнами — Болгарією, Моравією, Чехією, Польщею, Хорватією, Сербією, Германією, що саме у цей період здобула визнаний статус імперії. Християнство все більше й рішуче пускало коріні в скандінавських країнах, в Угорщині. На сході воно ствердило себе у Вірменії, Грузії, Абхазії та деяких північнокавказьких народів. Але існував й ще інший бік справи, з яким необхідно було рахуватися: прийняття християнства з Візантії та підпорядкування Руської церкви константинопольській патріархії створювало для останньої сприятливі умови для втручання у внутрішні справи Русі. Подібно до свого батька Святослава, Володимир не без підстав побоювався небажаних політичних наслідків.

З другого боку, християнство вже досить глибоко вкорінилося у самій Русі; християнами були бабка Володимира Ольга, можливо, дід Ігор та брати — Ярополк й Олег.

Зрештою, вагання Володимира неважко зрозуміти. Зайнявши в ході міжусобної боротьби за київський престол антихристиянську позицію, молодий князь поставив себе у ворожі стосунки з київською ієрархією. Дальші його заходи в сфері релігійного життя —

заснування нового язическоґо пантеону, антихристиянський терор, людські жертвоприношення — поглиблювали і без того гострий конфлікт. Моральне обличчя Володимира — вбивці рідного брата, ошуканця й розпутника — стало переконливим жупелом в ідеологічній боротьбі.

Показовим фактом, що відбиває конфронтацію між церквою та великим князем, була канонізація Іоана і Федора — «варягів» *, убитих в ритуальних цілях з відому і при сприянні Володимира. Ця канонізація була цілком очевидною демонстрацією, розрахованою на етично-ідейну дискредитацію київського князя-язичника і на посилення опору його починанням як з боку християнської громадськості на Русі, так і християнської Ейкумени в цілому.

Коли саме канонізовано Іоана і Федора — в джерелах не знаходимо жодної згадки. Д. С. Ліхачов припускає, що то була справа Ярослава Мудрого, який активно піклувався про створення культу руських святих [359, с. 65—66; 465, с. 50—76]. У давньоруський пантеон, на думку дослідника, мали потрапити Ольга, Іоан з Федором та Борис із Глібом. Проте обґрунтування цієї гіпотези виявилося непевним [315, с. 9—16].

Не підлягає сумніву, що Ярослав намагався канонізувати Володимира, Бориса і Гліба. В цьому списку «рівноапостольному» князю належало перше місце. Оспівування ствердженого просвітника Русі проходить по всій літературі Ярославових часів та й пізніше (Іаков Мніх). Тим часом Іоан і Федір були жертвою того самого Володимира — кандидата у святі.

Цей факт не лишився в тіні; навпаки, він був використаний книжниками Ярослава Мудрого для протиставлення Володимира-язичника Володимиру-християнину. Проте одна справа — вихваляти православного Володимира через дезавуювання поганського образу, й зовсім інша — залучення до лику святих його жертв. Вимога одночасної канонізації вбитих за віру та їхнього вбивці — річ нечувана в анналах православної церкви. Подібного прецеденту, мабуть, не знайдемо в усій багатобарвній і неймовірно складній історії християнства.

Таким чином, якщо Ярослав Мудрий мав намір канонізувати батька, то він ні в якому разі не міг би ставити питання про одночасну канонізацію Іоана і Федора. Не могли того зробити й нащадки Ярослава, які продовжували його ідеологічну справу. Якщо така ідея не виникла ані за Ярослава, ані пізніше, то виходить, що вона з'явилася раніше, тобто ще за життя самого Володимира. Отже, хронологічні рамки звужуються до п'яти років [983—988 рр.].

У цей період, мабуть, написане і «Житіє новоявлених страстотерпців», уривки з якого вміщено в «Повісті временних літ» [250, с. 69—71]. Текст, звичайно, препарований. В ньому не згадується ім'я Володимира, хоча, зрозуміло, що подібний акт не міг трапитися в Києві без відома княжої адміністрації. Відповідальність покладено

---

* «Варягами» їх, напевно, зробила третя, мстиславова редакція «Повісті временних літ».

на безіменних бояр і старців градських. Напевно, початковий агіографічний текст містив зовсім іншу варіацію. Як житійна традиція розставляла етичні акценти — добре відомо; характеристика Володимира в першому написанні «Житії Іоана і Федора» навряд чи істотно різнилася від образу Святополка Окаянного в літературі про Бориса та Гліба.

За цих умов навернення Володимира до християнства сприймалося не просто як зрада язичеських ідей, а як капітуляція перед «грецькою вірою». Зрозуміло, що сама думка про ідейну поразку була неприйнятна для амбітного державця, що уперто і з великим успіхом долав одну соціальну проблему за другою.

Володимир не поспішав здавати свої проязическі позиції і тривалий час не наважувався прийняти остаточне рішення. Певно, ці вагання відбилися в побудові літописного переказу, де раз у раз уже вирішене, здавалося б, питання залишалося нерозв'язаним, причому з абсолютно незрозумілих причин.

Більше того, спочатку великий князь зробив навіть відчайдушну спробу запровадити на Русі іслам. Відомості про цей релігійний експеримент знаходимо у арабського письменника ал-Марвазі [49; 51, с. 264—265; 235; 236, с. 106—107; 696, с. 257—262; 849]. Цей компроментантний для «рівноапостольного» просвітника факт ще не знайшов належної оцінки в літературі [21, с. 415; 381, с. 320; 820; 821].

Ал-Марвазі жив у другій половині XI — на початку XII ст. Його свідчення про часи Володимира — певного роду ретроспекція. Джерелом для неї послужила книга ал-Біруні «Історія Хорезма» [696, с. 258], тому добра поінформованість автора твору залишається поза сумнівом.

У книзі ал-Марвазі читаємо: «...І таким чином виховувалися (руси.— *М. Б.*) доти, доки не стали християнами в місяці трьохсотого року *. І коли вони навернулися до християнства, релігія притупила їхні мечі і віра закрила їм двері зайняття, і повернулися вони до тяжкого життя і злиднів, і скоротилися у них засоби існування. Тоді зажадали вони стати мусульманами, аби був дозволений їм паїзд і священна війна, і повернення до того, що було раніш. Тоді послали вони послів до Володаря Хорезма, чотирьох чоловік з числа наближених їхнього царя, тому що в них незалежний цар, і називається той цар Володимир — подібно до того, як цар турків називається хакан, і цар булгар [...] **. І прийшли посли їхні в Хорезм, і повідомили посланіє їхнє. І зрадів Хорезмшах рішенню їхньому навернутися до ісламу, і надіслав до них навчати їх законам ісламу. І навернулися вони до ісламу» [696, с. 258].

Частина дослідників тлумачать цей уривок як абстрактний антихристиянський памфлет [235, с. 39; 849]. Інші вбачають тут відбиття реальної історичної правди [381, с. 320; 696, с. 258—262]. С. П. Толстов писав: «в ісламі Володимир міг шукати ідеологічну зброю для

---

* Відповідає 912 р. нової ери.

** Слово не читається.

примирення фактично непримиренного, що досягло своєї кульмінації протиріччя двох сфер інтересу київської аристократії: догмат боротьби за віру і перспективи союзу з країнами ісламу обіцяли успішний розвиток воєнної експансії проти старого ворога — Візантії; система ісламу, як церкви й релігії, могла, здавалося, сприяти і вирішенню внутрішніх завдань, зв'язаних з остаточною консолідацією феодально-кріпосницького ладу» [696, с. 261].

Спроба ісламізації Русі могла статися десь у середині 80-х років, але не пізніше 986 р. Восени того ж року почалися переговори з візантійським імператором Василем II, одним з пунктів яких було хрещення київського князя.

Промусульманський план виявився цілком утопічним, від самого початку приреченим на провал. Іслам не мав жодних коренів на Русі; це була віра, абсолютно чужа для східного слов'янства — не лише за своїм духом, а й з погляду історичних традицій. Вона не могла змагатися ні з християнством, що на кінець X ст. посідало вирішальні позиції в суспільному житті країни, ні навіть з язичеством, яке хоча й перетворилося вже на архаїчний пережиток, але на боці якого була глибока традиція. Адептів магометанства ані в Києві, ані в інших давньоруських містах не було, коли не рахувати приїжджих купців та дипломатів, які не мали істотного впливу на свідомість місцевої громадськості. Таким чином, другий релігійний експеримент Володимира виявився ще менш перспективним, ніж реформа поганства, і не мав серйозних наслідків.

Літописний переказ. Релігійний акт 988 р. є центральним епізодом в редакції «Повісті временних літ», яка дійшла до нас. Загалом «Сказаніе про Володимирове хрещення» займає близько $^1/_7$ усього обсягу тексту, тобто охоплює його більшу частину. Оповідка має складний характер і розпадається на кілька епізодів, не дуже органічно з'єднаних один з одним. Основну частину вміщено під 986 — 988 рр. [250, с. 71—106], але декотрі фрагменти, що мають пряме відношення до сюжету, вміщено під 980, 989, 996 рр. [250, с. 66—69, 106, 108—112].

Під 986 р. розповідається про прихід до Києва місіонерів від чотирьох найзначніших монотеїстичних церков, авторитет яких був забезпечений відповідними політичними організаціями (спеціально підкреслено в тексті): ісламу — від Волзької Булгарії, католицтва — від Германії, іудаїзму — від Хазарії, православ'я — від Візантії.

Місія мусульман, латинян та іудаїстів зазнала цілковитої поразки. Найбільше Володимиру сподобалася промова грецького проповідника. Його виступ відзначається особливою докладністю і займає понад третини усього «Сказанія». В свою чергу, він складається з кількох частин. У першій подано короткий виклад ветхозаповітних книг, точніше, біблійну історію від Адама до падіння Єрусалима та першого зруйнування храму. Далі вміщено цитати з ветхозаповітних пророків, згрупованих за такими сюжетами: пророцтво про розсіяння Ізраїлю, про закликання нових народів, про прихід месії, про страсті господні та про воскресіння розіп'ятого Христа. Третю частину становить короткий виклад євангельської легенди. Завершується все це

теоретичним коментарем основних християнських символів: різдв розп'яття, хрещення.

Виступ філософа справив на Володимира величезне враження, ал не спонукав його на остаточне рішення. Місіонер показав київськ му князю «запону», на якій було зображено сцену Страшного суд де праворуч — праведники, що йдуть до раю, а ліворуч — грішник прямуючі на вічні муки до пекла. Володимир зітхнув і сказав: «До ре тим, що будуть одесную: горе тим, що ошую».— «Якщо хочеш бу одесную,— відповів філософ,— хрестися!», на що князь віднові «Почекаю ще».

Цим закінчується перший цикл підготовки акту хрещення. Ст рання грецького місіонера, попри усю очевидну ретельність і неаб який успіх виявилися марними і не переконали Володимира. В ко ному разі вони не мали практичних наслідків.

Під наступним, 987 р. вміщено розповідь про посольство, надісл не київським князем до Волзької Булгарії, Германії та Візант з метою ознайомитися з богослужебними обрядами трьох релігійни систем (іудейсько-хазарська альтернатива відсутня) [250, с. 71—9

Думку про таку місію подали Володимиру бояри, які радил своєму сюзерену не вірити проповідникам на слово, бо ніхто, мовля свого не ганить, а тільки хвалить, тому необхідно скласти влас уявлення на підставі безпосереднього знайомства. Київський кня відібрав десять мужів «добрих і смисленних» і доручив їм цю місі Повернувшись додому, посли негативно відізвалися про обряди маг метан і латинян; натомість із захватом розповідали про «красо церковну», побачену в Константинополі. Вони рішуче схиляли патр на до східного християнства, висуваючи, поміж іншим, і такий арг мент: «Аще лихъ бы законъ Грѣчкыи, то не бы баба твоя Олга приял кресщения, яже бъ мудрѣиши всих человѣкъ». Володимир дав се перекопати і спитав: «Де будемо хреститися?» — «Де захочеш»,- відповіли посли. «И минувшю лѣту»,— додає меланхолійно літописе [250, с. 94].

Наступний епізод, датований 988 р., починається несподівано - повідомленням про похід Русі на Херсонес (Корсунь) [250, с. 94—9 причину і мету якого не роз'яснено. Натомість докладно розповід ється про облогу міста, здобуття його за допомогою попа-зрадни Анастаса. При цьому Володимиру приписано таку заяву: одержавш пораду перекопати водогін і тим позбавити місто води, він сказа «Аще ся сбудеть, се имамъ креститися» [250, с. 95].

Здобувши Корсунь, київський князь, однак, не поспішає виконат обітницю. Він вимагає від грецьких царів Василя II и Констант на VIII видати за нього їхню сестру Анну. Імператори погодилис але з умовою, що Володимир стане християнином. Князь вияви готовність до цього акту. Царі не без труднощів умовили сестру пі за руського зверхника і вирядили її до Корсуня у супроводі цілог почту попів та проповідників. Прибувши на місце, царівна зіткнулас з несподіванкою: її наречений уперто не йшов до храму. Тоді сталос щось, подібне до чуда: у Володимира розболілися очі й він втрати зір. Анна сказала: «Якщо хочеш позбутися наглої хвороби, негайн

хрестися». Лише після цього Володимир, нарешті, наказав здійснити над собою обряд [250, с. 95—97].

Далі в «Сказанії» подано три трактати як заповіт новонаверненому [250, с. 97—101]. Текст явно зіпсовано, чому й незрозуміло, кому належать ці настанови.

Перший з трактатів містить «символ віри» (credo), викладений досить своєрідно з деякими відступами від православної догматики, і по суті, являє собою єретичний документ. Другий містить перелік вселенських соборів і з погляду ідеологічного становить собою перестороги, заклик боронитися від всякої та кожної єресі. Третій, спрямований проти папства, застерігав князя від небезпеки впасти в латинську згубу.

Прийнявши християнство, Володимир повернув Корсунь візантійським царям (перед тим пограбувавши його) і відбув до Києва з дружиною Анною, священиком-зрадником Анастасом та захопленими в місті багатствами — церковним начинням, іконами, двома мідними «капишами» (!?) і чотирма мідяними кінними статуями, а також з мощами папи Климента та його учня Фіфа (?) [250, с. 101]. Прибувши додому, він негайно почав вживати заходи щодо ствердження нової віри: знищив створений ним же самим пантеон язичеських богів, а на другий день наказав хрестити всіх киян поголовно, що нібито викликало великий ентузіазм народу. Дивлячись на ту ідилію, диявол впав у розпач, особливо побиваючись тим, що втратив Русь з милості не апостола і не мученика, а невігласа-поганина [250, с. 101—105].

Після хрещення кияп Володимир наказав ставити храми по тих місцях, де стояли ідоли. Першою збудував Василівську церкву на Перуновому горбі у Києві, на місці знищеного язичеського капища. До новозбудованих церков князь призначав попів, привезених з Херсонеса: вони мали хрестити населення периферії та піклуватися за просвіту новонаверпених. Найважливішим заходом на культурно-просвітницькій ниві було заснування київської школи, куди посилалися діти «парочитої чаді», тобто феодалів. Цей факт дав привід літописцеві вмістити до розповіді чималий уривок про користь книжок і науки — з численними посиланнями на Давида (автора Псалтирі), на апостола Павла та інші біблійні авторитети [250, с. 103—105].

Позаісторичний характер переказу. Викладена літописна оповідка про Володимирове хрещення має позаісторичний характер і являє собою типову церковну легенду. Ще В. М. Татіщев, докладно переказавши «Сказаніе», в примітках відзначив деякі непевні аспекти. Промови місіонерів, на його думку, були не спеціальними проповідями, а уривками сентенцій, висловлених в різні часи і при нагоді переказаних Нестору людьми, «несмысленными о вѣрах сих». Дуже дивним здається історику відрядження послів для ознайомлення з чужими релігіями, а найбільше — мотиви, якими керується Володимир при вирішенні важливої проблеми щодо запровадження нової віри [654, с. 230—232; 656, с. 411—412].

Історична наука XIX ст. скептично ставилася до версії «Повісті

временних літ». Зокрема, зверталася увага на велику хронологічн відстань між самою подією та часом, коли жив автор того зведенн Отже, логічно поставало питання про джерела, якими міг корист ватися літописець кінця XI — початку XII ст., та про ступінь їхньо достовірності. С. М. Соловйов, наприклад, вважав літописну версі легендою. «Вносячи до літопису цей переказ,— писав він,— літоп сець вибрав його з кількох інших переказів, базуючись на свідченнях достовірних людей, старих, що пам'ятали подію, як, наприклад, ст рець Ян» [634, с. 316]. Цим він намагався пояснити, зокрема, наяв ність різних версій в давньоруських джерелах, що розходяться н лише в деталях, а й в істотних моментах.

Легендою вважав літописне «Сказаніс» С. Платонов, який писа що в ній відбилися три фольклорні традиції: а) переказ про виб віри; б) легенда про чудо — осліплення Володимира та його зц лення; в) спогади про Корсунську епопею київського князя. Іст ричний зміст він визнає лише в третьому сюжеті; два інші вважа фантастичними [482, с. 79]. Д. Багалій, твердячи, що в літописні версії «ми маємо справу з переказом», припускає, однак, що йог «створено на історичному ґрунті». За реальне ядро він визнає то факт, що хазари-іудаїсти, болгари-магометани, німці-латиняни і гр ки-православні протягом тривалого часу знайомили наших предк із своїми релігіями [43, с. 212—213].

М. Рожков писав: «Уважний критичний аналіз його (літописног оповідання.— *М. Б.*) переконав, однак, дослідників у повній йог недостовірності; навіть те, що в цьому є фактично-вірного, сильн перекручено й подано не в тому вигляді, як то було в дійсності [560, с. 230—231]. За достовірні елементи переказу дослідник вважа дату 988 р., факт хрещення, похід на Корсунь, прибуття туди царівн Анни з попами. Критичне ставлення до літописного переказу відби лося в працях В. Розена [561, с. 214—219], В. Василевського [12' с. 96—101], І. Лінниченка [342], П. Лебединцева [329], В. Завитневич [232], О. Соболевського [628] та багатьох інших.

Найбільш рішуче виступав проти реального історичного зміст легенди Є. Є. Голубинський [180, с. 105]. На його думку, «повість ц не містить в собі нічого істинного; вона є пізніша вигадка і при том навіть вигадка, найімовірніше, не руська, а грецька» [180, с. 105 Аргументація автора стосується як змісту літописної оповідки, щ суперечить історичним фактам і здоровому глузду, так і літературно го оформлення. Крім того, за Є. Є. Голубинським, версія «Повісті вре менних літ» суперечить іншим джерелам, які заслуговують на значн більше довір'я.

У плані джерелознавчої оцінки «Сказанія» великий вплив мал відомі праці О. О. Шахматова [748; 752; 755]. До нього літописн повість розглядали як єдиний літературний твір, що хоча й базуєтьс на різних переказах і традиціях, однак належить перу одного автор і написаний одним заходом. Авторство приписували укладачеві «По вісті временних літ», що жив на рубежі XI—XII ст.

Заслугою О. О. Шахматова є те, що дослідник обґрунтував думк про складний характер літописного тексту в цілому і зокрема тіє

частини, яка нас цікавить. Виявилося, що в «Сказанії про Володимирове хрещення» відбилися неоднакові за походженням твори, написані в різні часи і місцях. Самостійними творами проголошено такі епізоди, як «Вибір віри», «Промова філософа» та розповідь про історичний акт навернення. Порівнюючи ці джерела, О. О. Шахматов дійшов висновку щодо існування «Корсунської легенди» — особливого твору давньоруської літератури, присвяченого походу Володимира в Тавриду [748].

Після праць О. О. Шахматова розробка проблеми пішла іншим напрямком. Вчені обговорювали вже не історичну достовірність оповідки, а структуру повісті, час і умови виникнення кожної з її складових частин та наскільки автентично ці частини дійшли до нас.

Радянська наука прийняла основний принцип аналізу, сформульований і обгрунтований О. О. Шахматовим та його численними продовжувачами [111, с. 75—102; 228; 357, с. 55—59, 88—89; 359, с. 71—75, 87—88; 309, с. 350—362; 311, с. 111—125]. Ні в кого не викликає сумніву необхідність критичного ставлення до літописного тексту і в тому числі до «Сказанія про Володимирове хрещення». На жаль, реально справа майже не виходить за рамки загальних декларацій. Конкретне текстологічне дослідження проблеми залишається актуальним завданням прийдешніх пошуків.

Філософсько-теологічна недоладність твору. Для літописної повісті про хрещення Русі характерний — принаймні в деяких (але важливих) частинах — невисокий рівень теоретичної думки і літературної майстерності. В історіографії давно це відзначено: повість називають «наївною» (Є. Є. Голубинський) [180, с. 112].

Автор тексту не помічає, що ставить Володимира (якого він прагне звеличити) в становище дуже невигідне, змальовуючи людиною неініціативною, недалекою, неглибокою, трохи чи не з інфантильним розумом. Цей Володимир нездатний нічого вирішити самостійно; всі його дії спрямовані й визначені іншими особами або ж зовнішніми обставинами. Ініціатива християнізації виходить не від нього, а від непроханих проповідників. Не Володимир виявляє цікавість до монотеїстичних релігійних систем, а навпаки, чужинці піклуються про ідеологічну долю Русі. Першість тут віддана не християнській Греції, а мусульманській Булгарії. Київський зверхник протягом усієї дискусії лишається пасивним об'єктом пропаганди, що покірливо слухає чужих проповідників, не завжди відповідаючи їм влучно й дотепно.

Разом з тим Володимир виявляється глухим до філософсько-догматичної аргументації і, незважаючи на успіх грецького філософа, відмовляється хреститися. Натомість він посилає своїх мужів ознайомитися з чужими релігіями на місці — епізод, який деморалізує дослідників своєю логічною і загальнотеоретичною безпорадністю. І на цей раз ініціатива виходить не від київського князя, а від бояр, які застерігають свого сюзерена від надмірної довірливості, підкреслюючи, що кожний ладен хвалити своє і гапити чуже.

Важко заперечити щось проти справедливості цієї тези. Справа в тому, що застосовано її в недоречному контексті. Справді, на що

могли розраховувати десять Володимирових уповноважених у Гер манії, Волзькій Булгарії або в Константинополі? Ознайомитис. конкретніше з постановкою церковної служби, тобто роздивитис. суто обрядову сторону культу. При цьому доводилося рахуватис. й з тим, що місцеві ієрархи подбають про те, аби справити найвигід ніше враження на прибулих.

Зрештою, саме так і було, принаймні у Візантії. Цар дав відпо відні розпорядження митрополиту: «Придоша Русь пытающе вѣр нашея, да пристрои церковь и крилосъ, и самъ причинися въ святи тельския ризы, да видять славу Бога нашего» [250, с. 93]. Патріар у відповідь «по обьчаю створи празникъ». Не дивно, що посланц «въ изоумлѣньи бывше» і не знали «на небеси ли есмь былѣ, или н землѣ» [250, с. 94].

Усе це подається в літописній повісті цілком серйозно. За пере казом, виходить, що саме обрядова пишнота підштовхнула Володи мира зробити вирішальний крок: прослухавши промову філософа, ві лишився неперекопаним, а після звіту про нечувану «красоту цер ковну» негайно виявив готовність хреститися. Цей пасаж засмути навіть істориків XVIII ст. В. М. Татіщев, зокрема, писав: «Есть л же сказать, что посылал (Володимир.— *М. Б.*) токмо чинов церков ных и убранств смотреть, то сие весьма неприлично, ибо видение веры истинной показать не можно, и вера не в чинах и убранствах как подлость разумеет, но в сущем признании истины недоведомы состоит» [654, с. 231; 656, с. 412].

Взагалі ідея «вибору віри» містить в собі елемент логічної нісе нітниці. В чому ж полягає головна заслуга Володимира — у зречен язичества чи в ствердженні християнства? Якби київський князь замість поганства запровадив би на Русі магометанство або іудаїзм це б не викликало захоплення християнського ідеолога і навряд ч київський зверхник заслужив би його особливу похвалу. Тим часо літописна версія «вибору віри» ставить наголос саме на заперечен язичества. Володимир вирішив відмовитися від старої віри і лиш тому зацікавився іншими релігіями. Цікаво, що ніхто з місіонері жодним словом не прохопився проти поганства. Очевидно, літописце ві антиязическая пропаганда здавалася неактуальною.

Цей аспект проблеми в літературі найкраще розроблени Є. Є. Голубинським [180, с. 112], який висловив з цього приводу ря слушних спостережень. Справді, дослідник, вільний від ідеалістично концепції, може припустити догматичну інверсію. Більше того, ско ріше, вона буде просто необхідною. Реформа, здійснювана Володи миром, визначалася тим, що давньоруське язичество пережило себ і вже не відповідало новим історичним умовам. Тому «вибір віри був цілком закономірним.

Однак внутрішні стимули — одна справа, а ідеологічна платформ літопису — інша. Зрозуміло, що автори «Сказанія» прагнули ствер дити мудрість київського володаря і підкреслити його пієтет д православ'я. Вони хотіли перекопати читача, що до свого рішенн Володимир прийшов не під впливом випадкового місіонера, а внаслі док глибоких і всебічних розміркувань, спертих на серйозне вивченн

справи. Проте літописець досяг зовсім протилежного наслідку. Замість ствердити переконаність князя, який, усвідомивши істинність християнської віри, вирішив розпрощатися з поганством, він переніс центр ваги на ліквідацію язичества, залишивши християнству роль замінника, та й то не безсумнівного. Літописець не стверджує християнство як єдину і непохитну істину, а ставить його в ряд з іншими монотеїстичними релігіями. Адже для того, щоби дискусія мала хоча б якийсь реальний сенс, іудаїзм, іслам та християнство у західній формі повинні були мати принаймні деякі шанси на перемогу в ідеологічному герці — проблема, що виявилася явно не під силу автору «Сказанія».

Низький рівень теоретичної думки демонструє літописна повість і в сфері чисто теологічної проблематики. Проповідь чотирьох місіонерів давала можливість літописцеві показати власну ерудицію щодо догматики, притаманної чотирьом обговорюваним монотеїстичним системам. На жаль, автор не скористався з цієї можливості, тому вкладені ним в уста проповідників промови вражають наївністю, а подекуди й невіглаством. Літописець не має належного уявлення ні про іслам, ні про іудаїзм, ні про католицьку форму християнства. Навіть догматичні настанови, які відрізняли латинство від грецького християнства, лишилися для нього за сімома печатками.

Ось що мусульманські проповідники повідомили Володимиру: «Вѣруемъ Богу, а Бохъмитъ ны оучить, глаголя: обрѣзати оуды таиныя, а свинины не ѣсти, а вина не пити, и по смерти съ женами похоть творити блудную. Дасть Бохъмить комуждо по семидесятъ женъ красепъ, и избереть єдину красну и всѣхъ красоту възложить на едину, и та будеть ему жена. Здѣ же, рече, достоить блудъ творити всякыи. На семь же свѣтѣ аще буде кто оубогъ, то и тамо, аще ли богать есть здѣ, то и тамо, и ина многа лѣсть, ея же нелзѣ писати срама ради» [250, с. 71—72]. Літописець не знає аллаха, «кланятися» мусульман примушує Бохмиту (зіпсоване Мухаммед), що, звичайно, теж не підвищує його ерудицію.

Латинське вчення літописець переказує так: «пощение по силѣ аще кто пьеть или ѣсть, все въ славу Божию, рече сучитель нашь Павелъ» [250, с. 72]. Жодної догматичної підвалини, що відрізняє західну гілку християнства від східної, не згадано — ані filioque, ані догмат про непорочне зачаття Богоматері, ані вчення про надобов'язкові діяння, словом, нічого про розходження по суті.

Такою ж злиденною виглядає й характеристика іудейства: «обрѣзатися, и свинины не ясти, ни заячины, суботу хранити» [250, с. 73]. Нема чого й казати, що подібний перелік настанов не дає й найменшого уявлення про суть талмудизму.

Однак тут вміщено дуже важливу ідею про ствердження та розсіяння Ізраїлю. Вона має першорядне значення для ідеологічної концепції «Сказанія» і, звичайно, аж ніяк не має рекламного характеру в устах іудаїстських проповідників. На питання Володимира: «де ваша земля» вони відповідають: «Разгнѣвалъся Богъ на отци наши и расточи ны по странам, грѣхъ ради нашихъ, и предана бысть земля наша хрестьяномъ» [250, с. 73]. Подібне «самовикриття» в ході місіо-

нерської проповіді являє очевидну недоречність — воно могло тільки зіпсувати всю справу і поставити під загрозу наслідки місії.

Ще гірші відповіді Володимира, які літописцю, мабуть, здавалися дуже дотепними. Ось реакція «рівноапостольного князя» на магометанську доктрину: «Володимиръ же слушаше ихъ, бъ бо самъ любяше жены и блужение многое, и послушаше сладъко; но се бѣ ему не любо: обрѣзание оудовъ и о неяденьи свиныхъ мясъ, а о питьи отинудь рекъ: «Руси веселье питье, не можемъ безъ того быти» [250, 72]. Виходить, що Русь не стала мусульманською країною тільки завдяки нахилу Володимира до чарки. Однак і «позитивна» частина виглядає кумедно. Літописець думає, що тільки від бажання неофіта залежить реалізація потойбічної обіцянки: досить йому прилучитися до ісламу, а там вже всесильний Бохмит насправді забезпечить йому 70 прекрасних жінок, втілених в єдину. Мимоволі з'являється думка, що автор серйозно вважає кожну релігію за істину, яку вільно вибирати, і сам факт вибору виступає запорукою істинності тої істини.

Західним місіонерам київський володар не зміг сказати нічого кращого, як: «Идете опять, яко отци паши сего не прияли суть» [250, с. 72]. Аргумент «від традиції» сам по собі не може вважатися переконливим. Взагалі це не відповідь на конкретну аргументацію конкретних проповідників. Крім того, не зрозуміло, чому така сентенція адресована представникам Риму, а не мусульманам чи іудаїстам, адже і їхньої віри «батьки не сприйняли».

Лише відповідь хазарським іудеям справляє враження дотепної та переконливої. Почувши про сумну долю єврейського народу, Володимир сказав: «То како вы инѣхъ оучите, а сами отвѣржени Бога? Аще бы Богъ любилъ васъ, то не бысте расточени по чюжимъ землямъ, еда и памъ то же мыслите зло пріяти» [250, с. 73].

Низький рівень теологічної думки виступає ще й в інших епізодах літописної повісті. Ось яку характеристику мусульманських звичаїв автор вкладає в уста грецького філософа: «Си бо омывають оходы своя, поливавшеся водою, и въ ротъ вливають, и по брадѣ мажются, наричюще Бохмита; тако же и жены ихъ творят ту же сквѣрну, и ино же пуще: от совокупления мужьска вкушають» [250, с. 73]. Викриваючи латинян, філософ торкнувся лише одного моменту — опресноків (причащіння прісним хлібом). Це розходження не належить до основних і має переважно обрядовий характер. Основні відмінності і тут залишені поза увагою.

Неправдоподібно низький теоретичний рівень імпровізованого заочного диспуту дав дослідникам підставу взяти під сумнів саму можливість розглядати його як історичну реальність. Дійсно, неможливо уявити, щоби справжні місіонери (які, звичайно, призначалися з числа найосвіченіших та розумних осіб) могли нести подібну ахінею перед володарем великої держави, якого вони сподівалися навернути до своєї віри. Літописець явно перестарався. Прагнучи показати переваги грецької віри у порівнянні з ісламом, католицтвом та іудаїзмом, він змалював останні в карикатурному вигляді, не думаючи ні про теологічну вправність, ні про елементарну вірогідність подібного ходу. Вклавши в уста проповідників банальності, нісенітниці або

й просто компрометуючі сентенції, він позбавив розповідь навіть зовнішньої правдоподібності.

«Невже проповідники магометанські,— резонно запитував Є. Є. Голубинський,— могли приходити до Володимира для того, аби тримати перед ним скільки можна сороміцькі промови і в такий спосіб довести, що віра їхня найсоромніша в світі? Невже проповідники папські тільки й могли сказати те, що вкладає їм в уста повість, і чи не ясно, що позбавлена сенсу відповідь Володимира... означає тільки, що від однакових з греками християн укладач повісті не бачив можливості відробитися з глуздом?» [180, с. 112]. Поставлені питання вважаємо цілком слушними. Однак вони не заперечують будь-який історичний зміст в коментованому уривку. Тільки пошуки історичного сенсу ставлять перед дослідником нові, не менш складні проблеми.

Історична недоладність твору. В літературі неодноразово підкреслювалося, що з огляду на історичну правдоподібність «Сказаніє про Володимирове хрещення» залишає бажати багато кращого. В ньому київський володар виступає як малоосвічена людина, що не має ніякого уявлення про звичаї країн, з якими Русі довелося підтримувати постійні стосунки. Справді, Володимиру не було ніякої потреби відряджати спеціальних послів до Візантії, аби ознайомитися з православним церковним обрядом, тому що християн вистачало в самому Києві й безпосередні контакти з ними не потребували далеких мандрівок. Серед оточення київського князя християн, мабуть, було більше, ніж язичників; ще малою дитиною майбутній реформатор міг бачити християнське богослужіння.

Так само неправдоподібно виглядає й відвідання послами мусульманської мечеті у Волзькій Булгарії. Насамперед привертає увагу цілковита недоладність самого опису: за твердженням делегатів, вони знайшли там «печаль и смрадъ великъ», тоді як мусульмани тримають свої храми в особливій чистоті та порядку; входити туди дозволяється лише босими ногами, залишивши взуття при двері; традиційне омовіння входить до ритуалу і т. п.

Дослідники слушно зазначають, що магометанське богослужіння також не могло становити особливої таємниці для Володимира та його оточення. Русь підтримувала жваві стосунки із Закавказзям, Халіфатом, Іраном і добре знала мусульманський Схід. Купці та воїни з Русі постійно відвідували країни, що сповідали іслам, були добре знайомі з тамтешніми звичаями та обрядами. Володимир, може, й не мав нагоди особисто бачити мечеті, але серед його оточення, напевно, були особи, які могли охарактеризувати магометанський обряд без того, щоби виряджатися в далеку і небезпечну екскурсію.

Ще легше було дістати в Києві надійну інформацію про латинські обряди, оскільки в Києві проживало чимало поляків, німців, чехів, угорців. Сам Володимир оженив свого названого сина Святополка з польською князівною. В нашому розпорядженні є відомості про її духівника єпископа з Колобжегу Рейнберна [Thit. Chr., p. 72—73]. Крім того, за сім років до хрещення Володимир здійснив похід

у Польщу з метою повернути червенські міста [250, с. 69] і, напевно, бачив там костьоли.

Та найфантастичнішим є сюжет змагання чотирьох релігійних систем наприкінці X ст. Тут маємо справу з очевидним анахронізмом.

Чотири релігії, що фігурують в епізоді «Вибору віри», репрезентували досить могутні політичні системи, чим визначалися шанси кожної з них на успіх. Це спеціально підкреслено в літописному тексті, який ретельно фіксує, від якої держави прибула кожна місія. Читаємо: «приидоша *Болгаре* * вѣры Бохъмичи, глаголюще..» [250, с. 71]; далі: «по семъ же придоша *Нѣмци от Рима,* глаголюще» [250, с. 72]; «се слышавше, *Жидове Козрьстии* приидоша, ркуще...» [250, с. 72]; «по семъ прислаша *Грѣци* къ Володимиру философа, глаголюще сице...» [250, с. 73]. Підкреслимо, що враховано навіть деякі політичні нюанси. Латиняни представляють відразу дві системи: Німецьку імперію та Ватікан. Напевно, тут відбилося уперте змагання імперського і папського престолу за зверхність в політичній сфері. Однак у такому розподілі приховується скандальний історичний ляпсус: окреслена літописною повістю політична ситуація не накладається на реальну колізію кінця X ст.

По-перше, Хазарський каганат, який виступає державним базисом іудаїзму, на 80-і роки X ст. вже не існував. Його знищено Святославом Ігоревичем у 964—965 рр. [250, с. 53]. Західна частина Хазарії, колонізована слов'янами, увійшла до складу Київської Русі (зокрема — Саркел, що став Білою Вежею) [18; 19; 20; 21, с. 288—323, 426—437; 24; 27]; східна — потрапила під владу печенігів та гузів [21, с. 431—437].

Правда, деякі дослідники припускають, що війна 964—965 рр. була лише першою фазою у ліквідації каганату, що після смерті Святослава Хазарія на якийсь час відновила свою незалежність і остаточно знищена Володимиром Святославичем в союзі з візантійцями [466, с. 95; 788, с. 15]. Ця думка базується на двох джерелах. Давньоруський письменник другої половини XI ст. Іаков Мніх твердить, що Володимир «На Козары шедъ, побѣди и дань на нихъ положи» [180, с. 245; 21, с. 435]. Грецька хроніка Скилиці розповідає про похід візантійського флоту в Хазарію 1016 р., в якому брав участь руський експедиційний корпус, очолюваний воєводою Сфенгом [Scyl., p. 464]. Похід завершився успішно: архонт Хазарії Георгій Цуло загинув у бою, влада візантійців над Херсонською фемою була відновлена.

Обидва повідомлення, однак, не дають підстав для висновків, які роблять згадані дослідники. Насамперед хронологія. За свідченням Іакова Мніха, Володимир ходив на хазар ще до Корсунської епопеї — у 80-і роки X ст. Скилиця датує похід Сфенга у Тавріду 1016 р., тобто часом після смерті «рівноапостольного» князя. Ясно, що поєднати ці звістки неможливо.

«Пам'ять і похвала» Іакова Мніха не є історичним твором. В ній не можна шукати адекватного викладу політичних подій Володимирова часу. Пам'ятка містить ряд помилкових тверджень та дивовижну

---

* Курсив наш.— *М. Б.*

плутанину щодо історичних фактів. Похід 1016 р., віднесений до реальної Хазарії, є цілковитим непорозумінням. Георгій Цуло не був хазарським каганом (як безпідставно твердили В. Юргевич [772, с. 42], М. В. Левченко [333, с. 383—384], А. Васильєв [117, с. 253], А. Л. Якобсон [788, с. 15—16] та деякі інші дослідники). Він був візантійським чиновником в Тавриді [21, с. 436—437; 614, с. 266—267]. Відома його печатка з повним і точним титулом «імператорський протоспафарій і стратиг Херсона» [697; 894, с. 26; 769; 772, с. 41—43]. Отже, у Скилиці йдеться не про похід проти Хазарської держави, а про придушення повстання у Херсонській фемі. «Хазарією» ще у XIII—XIV ст. називали Крим, поза всяким зв'язком з хазарами або Хазарським каганатом.

Справжня доля Східної Хазарії (не колонізованої слов'янами) була сумною. Ставши легкою здобиччю кочовиків, вона шукала допомоги в арабів та в Хорезмі. Історія її остаточного падіння висвітлена арабськими письменниками Ібн-Хаукалем [170, с. 218—220; 811, с. 246; 780, с. 1—2], Ібн-Міскавейхом [21, с. 432], Мукадессі [21, с. 431] та ін. Між 968/989 та 985/986 рр. вона увійшла до складу Хорезму і зазнала тотальної ісламізації.

Брати під сумнів усі ці свідчення не доводиться, хоча не слід розглядати перемогу ісламу в Хазарії як суцільну і стовідсоткову. Мабуть, певний процент іудаїстського населення лишився й після встановлення хорезмійської зверхності. Але позиції староєврейської релігії були остаточно підірвані.

Таким чином, поява іудаїстських проповідників «від Хазарів» у Києві 986 р. є історичною недоладністю. Тому доводиться або визнати цей епізод одним з легендарних елементів «Сказанія», або знайти для нього якесь інше пояснення.

По-друге, очевидним анахронізмом є й епізод, присвячений латинським проповідником, але з інших причин. В ньому політична ситуація цілком підходить до замисленої колізії оповідки, оскільки друга половина X ст. була часом формування Священної Римської імперії. Її засновником вважався Карл Великий, але в дійсності був Оттон I, також прозваний Великим. 2 лютого 962 р. його коронувано імператорською короною папою Іоаном XII. Цьому урочистому акту передувала уперта боротьба з численними феодальними володарями, що не бажали визнавати прерогативи нового володаря.

Отже, цілком доречним можна було б вважати повідомлення літописного переказу про прихід папських місіонерів саме «від Німців». Але серйозні сумніви викликає відсутність формального розриву між західною і східною церквами. Цим реальна колізія Володимирових часів докорінно різнилася від описаної в літопису.

В історії Ватікану X ст.— найважчий і найганебніший період [367, с. 107—114]. Занепад західної курії влаштовував Царгород, що на той час переживав піднесення. Таким чином, підстав для відкритої конфронтації не існувало. Більше того, у 995—996 рр. собор західних єпископів проголосив вічну пам'ять патріархам, які колись зазнали переслідувань з боку Риму і були піддані анафемі. Тому не дивно, що в джерелах знаходимо цілу низку повідомлень про

папські депутації до Києва, які зустрічали на Русі доброзичливий, навіть шанобливий прийом.

Таким чином, участь у заочному диспуті 986 р. латинян як репрезентантів особливої релігії, альтернативної східному християнству, виключається. Подібна місія могла відбутися або в третій чверті IX ст., за патріарха Фотія, коли справа явно шла до розколу, або за часів Ярослава Мудрого, коли конфронтація двох церков спалахнула з новою силою і завершилася формальним поділом 1054 р. У цьому розумінні необхідно визнати за очевидний анахронізм і третій теологічний трактат, вміщений в «Повісті временних літ» під 988 р., спрямований проти латинян [250, с. 100—101]. Поява такого твору за часів Володимира здається неймовірною. Поза сумнівом, він являє собою проекцію на кінець X ст. ідеологічної колізії іншого часу — або більш раннього, або пізнішого.

Інші джерела. Версія «Сказанія про Володимирове хрещення» посіла панівне місце у давньоруській історіографічній традиції. Незважаючи на досить значну кількість давньоруських творів, присвячених цьому сюжету, в нашому розпорядженні майже відсутні додаткові відомості. До числа таких творів належать: «Слово про закон і благодать» Іларіона, «Пам'ять і похвала Володимиру» Іакова Мніха (про яку вже згадувалося побіжно), так зване «Звичайне житіє Володимира», «Житіє особливого складу», «Проложне (скорочене) Житіє», твір під назвою «Слово, како крестися Володимир, взя Корсунь», а також деякі літописні уривки, що відсутні в «Повісті временних літ» і доповнюють її відомості. Перелічені твори так чи інакше повторюють або розвивають офіційно стверджену традицію; деякі відмінності стосуються лише ступеня повноти або ж дрібних деталей і зовсім не зачіпають суті концепції.

«Слово про закон і благодать» [413] є не історичним твором, а філософським трактатом з яскраво вираженою політичною тенденцією антивізантійського спрямування. В ньому відсутні конкретні відомості про хрещення 988 р., а вміщено лише соціальну та історичну оцінку того акту. Написане в середині XI ст. (між 1037 і 1050 рр.) «Слово» пропонує теоретичне обгрунтування права Володимира на канонізацію.

Такий самий характер має «Пам'ять і похвала» Іакова Мніха *, який жив і писав у другій половині XI ст. З приводу дати твору в літературі відсутній єдиний погляд, відомо лише, що його написано пізніше від іншого твору Іакова Мніха «Сказаніє про житіє і погубленіє Бориса та Гліба»: це засвідчено самим автором, причому в тексті обох творів [180, с. 239; 707, с. 43]. Однак і дата «Сказанія про Бориса і Гліба» відсутня: думки дослідників в цьому питанні розходяться в межах майже століття — від 20-х років XI ст. до початку XII ст. [2; 109; 158; 180, с. 743—744; 247, с. 170—188; 253, с. 317—328; 638, с. 129; 755, с. 96—97]. Не вдаючись до розгляду

* Видавалася неодноразово (останнє видання — в роботі А. Г. Кузьмина [311]). Ми цитуємо за виданням Є. Є. Голубинського [180], чия транскрипція ближче до оригіналу. Так само — «Звичайне житіє Володимира».

такого складного питання, зазначимо, що, на нашу думку, найімовірніше, «Сказаніє» укладено близько 1072 р. у зв'язку з перенесенням останків Бориса і Гліба до новозбудованого храму-мавзолею у Вишгороді та їх офіційною канонізацією.

Таким чином, «Пам'ять і похвала» написана через деякий час після «Слова про закон і благодать». Приймаючи концепцію останнього, в ній вміщено полеміку проти візантійської доктрини, що піддала сумніву цю концепцію. Отже, йдеться про час, не раніший за третю чверть XI ст. На відміну від Іларіонова трактату, твір Іакова Мніха містить деякі суто історичні відомості, які в ряді випадків рішуче протирічать літописним свідченням, що й породило в літературі величезну плутанину.

Твори житійного кшталту здебільшого повторюють літописну версію, хоча подекуди й різняться від неї. У «Звичайному житії» [180, с. 224—238], наприклад, зовсім відсутній епізод, присвячений чотирьом релігійним місіям. Твір починається одразу з розповіді про делегацію Володимиром уповноважених для ознайомлення з чужими вірами на місці. Відсутні три теологічні трактати. Немає ламентацій диявола та благочестивих міркувань літописця з цього приводу. Відсутні ще деякі дрібні деталі й подробиці. Натомість у «Житії» є все, що в літопису, крім двох чисто риторичних уступів. Дрібні відомості, що нібито доповнюють літописний текст, виглядають недостовірними.

«Житіє особливого складу» [748, с. 44—57], вміщене в «Плігинському збірнику»,— дуже пізній твір (не раніше XVI ст.), за характером близький до хронік Стрийковського, Кромера, Міховського, а також до Іоакимівського літопису, використаного В. М. Татіщевим. Його відомості потребують дуже серйозної критичної перевірки. «Проложне житіє» не має самостійного джерелознавчого значення, бо цілком залежить від «Звичайного житія» і є його епітомою (скороченням).

В історіографічному плані цікавий твір «Слово о том, како крестися Владимир, возмя Корсунь», відоме в досить численних списках (на жаль, не раніших за XV ст.) [311, с. 218—225]. До недавнього часу ця пам'ятка не привертала особливої уваги дослідників, які вважали її за вибірку фрагментів «Повісті временних літ», присвячених Володимирову хрещенню [180, с. 124; 629, с. 12; 748, с. 12—15, 36—44], тобто за твір вторинний у порівнянні з літописним «Сказанієм». Однак в «Слові» (як і в «Житії») відсутній значний розділ, присвячений першій фазі «вибору віри» (прихід місіонерів до Києва, включаючи й «Промову філософа»). Відсутні й теологічні трактати і ще деякі дрібні уривки, що нібито свідчить на користь первинності «Слова»: навряд чи автор опустив би такі важливі епізоди, як київський заочний диспут. До цієї проблеми ми ще звернемося у наступному розділі.

А. Г. Кузьмін ототожнює «Слово» з «Корсунською легендою», існування якої гіпотетично стверджував О. О. Шахматов [309, с. 350; 311, с. 114]. З цим важко погодитися. В корсунському епізоді немає нічого принципово відмінного у порівнянні з «Повістю временних

літ». Тому й саму «Повість» з таким же успіхом можна було б назвати «Корсунською легендою». Та й реальне існування тої легенди на сучасному ступені розробки проблеми виглядає більш ніж сумнівним.

Західноєвропейські джерела про акт 988 р., як зазначалося, відсутні. Лише у Титмара Мерзебургзького (що писав у 1018 р. і може уважатися за сучасника) є відомості про особисте хрещення Володимира: «Взявши з Греції дружину, на ім'я Олена, обіцяну раніше Отону III, від якої останній був потім підступним чином відсторонений, він за наполяганням жінки прийняв християнську віру, яку, однак, праведними ділами не прикрасив. Був то найбільший сластолюбець, людина жорстока, що чинила насильство слабим грекам» [Thit. Chron. Цит. за: 247, с. 75].

Важко зробити в такому короткому уривку більше помилок, ніж у цитованому тексті. Грецьку принцесу, видану за Володимира, звали не Олена, а Анна. Тут очевидна плутанина з княгинею Ольгою, чий надгробок інформатор Титмара бачив у Десятинній церкві. Анна ніколи не була заручена з імператором Отоном III. Титмар, напевне, має на увазі невдале женихання французького принца Роберта, але як звали грецьку царівну, чиєї руки він домагався нам невідомо [107, с. 495—498]. Анна була рідною тіткою Отона III, а відтак ніяк не могла виступати в ролі наріченої. Тому відпадає і звинувачення грецьких царів Василя й Константина у підступності.

Невірно, що Володимир хрестився за наполяганням дружини, бо шлюб з нею брав уже будучи християнином. Невірно, що він «чинив насильство» бідним грекам. Навпаки, київський князь врятував престол для свого нового родича Василя II; повернув йому Херсонес і надалі підтримував лояльні і союзницькі стосунки. Такі неточності різко знижують джерелознавчу вартість Титмарової хроніки.

Візантійським джерелам також нічого невідомо про навернення київського князя до християнства: релігійний аспект проблеми зовсім не відбився в тогочасних грецьких хроніках. Натомість, в них знаходимо дуже важливі свідчення про події, пов'язані із здійсненням релігійного акту 988 р. Лев Диякон [Leon. Diuc; див. 275, с. 37—42] був сучасником Володимира, але свою хроніку довів лише до смерті Іоана Цимісхія, що сталася 976 р. Врядування Василя II та його брата Константина VIII в ній зовсім не висвітлено. Однак це єдине візантійське джерело, в якому згадується здобуття Херсонеса. Цим визначається його особливе значення: якщо б не свідчення Льва, критична література, напевно, заперечила б достовірність літописних відомостей як породження пресловутої «Корсунської легенди».

Решта грецьких авторів повідомляють про переговори Василя II з київським князем, укладення між ними договору про допомогу проти Варди Фоки, а також про шлюб царівни Анни з руським володарем. Найдавнішим є свідчення Михайла Псела — видатного філософа, ученого, історика, публіциста і державного діяча, що жив у середині XI ст. Наведемо його повідомлення повністю.

«Імператор Василь переконався у неприхильності до нього греків, а оскільки недавно перед тим до нього прийшов спішно від Тавро-

скіфів (Русі.— *М. Б.*) чималий військовий загін, то він, приєднавши їх [до свого війська] і організувавши іншу найману силу, надіслав їх проти фаланги, що розташувалася на другому боці (Босфору.— *М. Б.*)». Йдеться про передовий загін Фоки, очолений полководцем Дельфіною, що навесні 988 р. вийшов до Хрисополя.

Далі: «Вони (тавроскіфи.— *М. Б.*) були надіслані проти фаланги, розташованої на другому боці; з'явившися перед нею несподівано, коли вороги не були готові до битви, а вдалися до пияцтва, вони вбили з них чималу кількість, інших розсіяли в різні боки. Потім їм довелося витримати упертий бій із самим Фокою. Тоді з'явився перед військом цар Василь, який тільки-но запустив бороду і набував військової вправності. Не був відсутній і брат його Костантин» [127, с. 92].

Дуже короткі згадки є у пізніших хроніках — Скилиці — Кедріна та Зонари, які повторюють один одного і мало що додають нового. В першій хроніці читаємо: імператор Василь «багато переконував бунтівника (Дельфіну.— *М. Б.*) відступити від Хрисополя, але не міг переконати. Налагодивши вночі кораблі й посадивши на них русів,— бо він встиг закликати їх на допомогу і зробити їхнього князя Володимира своїм зятем, одруживши його із своєю сестрою Ганною,— несподівано переїздить з ними [через протоку] і, напавши на ворогів, легко оволодіває ними» [Scyl., II, 444].

У Зонари: «Коли Дельфіна став табором поблизу Хрисополя, імператор несподівано напав на нього з народом руським,— бо вступив у родство з князем руським Володимиром, видавши за нього сестру свою Анну,— і легко оволодів супротивниками» [Zon., II, *221*].

Цитовані повідомлення важливі для нас тим, що, по-перше, підтверджують давньоруський переказ і допомагають відокремити в ньому достовірне від легендарного; а по-друге, дають можливість визначити хронологічну послідовність подій.

Джерелознавче значення мають і свідчення арабських авторів, які, однак, повторюють візантійську та київську традицію. Перше місце серед них належить Ях'ї Олександрійському, який походив з єгипетської християнської родини. Це вчений широкого діапазону (зокрема, лікар). Свою хроніку він писав майже все життя, довівши виклад до середини XI ст. Цінність твору полягає в тому, що автор чітко і недвозначно зафіксував акт хрещення київського князя. Ях'я пише: «І вичерпалися його (імператора Василя.— *М. Б.*) багатства і примусила його потреба послати до царя русів — а вони його вороги — просити їхньої допомоги в такому його становищі. І погодився той на це. І уклали вони між собою угоду про родство, і одружився цар русів із сестрою царя Василя після того, як той висунув умову, аби він хрестився, і весь народ його країни, а вони народ великий. І не зараховували себе руси тоді ні до якого закону, і не визнавали жодної віри. І надіслав до нього цар Василь потім митрополитів і єпископів, і вони охрестили царя і всіх, кого охоплювали його володіння, і надіслав до нього сестру свою, і вона збудувала численні церкви в країні русів. І коли було вирішено між ними справу з одруженням, прибули війська русів також та об'єдналися з війська-

ми греків, які були у царя Василя, і рушили всі разом на боротьбу з Вардою Фокою морем і суходолом в Хрисополь» [561, с. 23—24].

Аналогічні звідомлення є в творах ще двох арабських авторів XIII ст.— ал-Мекина [127, с. 81] і ат-Атира [127, с. 89; 561, с. 200—202]. Обидва повторюють Ях'ю і, отже, не мають самостійного джерелознавчого значення. Ал-Мекин дослівно переписує свого попередника; ат-Атир подає запозичений текст у скороченому викладі. Деякі другорядні відмінності, на думку дослідників, є наслідком псування першоджерела і, таким чином, становлять звичайне непорозуміння. До числа останніх належить, зокрема, натяк на особисту участь київського князя в експедиції проти Фоки, що викликав жваву дискусію в літературі [127, с. 91—98; 331, с. 205 сл.; 333, с. 358 сл.; 466, с. 74; 561, с. 200; 801, с. 80—97].

Особливе місце належить твору вірменського хроніста Стефана Таронського, прозваного Асохиком. Автор — сучасник Володимира, чим визначається цінність джерела. В ньому читаємо: «Тоді весь народ рузів, що був там (у Вірменії.— *М. Б.*), піднявся на бій; їх було 6000 чоловік — піших, озброєних списами і щитами,— яких прохав цар Василь у царя рузів в той час, коли він віддав сестру свою заміж за останнього. В той же самий час рузи увірували в Христа» [118, с. 201].

Події, про які розповідає Асохик, відбувалися у 1000 р. Отже, руський корпус, надісланий до Константинополя Володимиром, після поразки і смерті Варди Фоки не повернувся на Русь, а залишився в розпорядженні імператора. Від того часу руські загони постійно перебувають у Візантії. Переважну їх більшість, напевно, становили скандінавські найманці. Цим можна пояснити легкість, з якою вони погодилися на тривалий термін лишитися на чужині. Підкреслимо, що Асохик єдиний наводить кількісний склад загону, надісланий Володимиром на допомогу своєму родичу (6000).

Становище Візантії у 80-ті роки X ст. Велику роль у розвитку подій, пов'язаних з остаточною перемогою християнства на Русі, відігравала загальнополітична обстановка, що склалася у Східній Європі в останню чверть X ст. Становище Візантії на той час було надзвичайно важким, майже катастрофічним. Більшість дослідників, правда, вважають період Македонської династії одним з найблискучіших в історії Візантії, коли вона досягла особливої могутності й величі [208]. Це справедливо з дуже серйозними застереженнями: періоди поступового і неухильного піднесення чергувалися з періодами глибокої кризи, деструкції та занепаду. Саме таким періодом був кінець X ст. Після блискучого врядування Нікіфора Фоки та Іоана Цимісхія настали важкі часи гострої внутрішньої боротьби, економічного занепаду, зовнішньополітичних поразок, коли держава опинилася на грані політичного краху.

Іоан Цимісхій помер 10 січня 976 р. На престолі лишилися два сина імператора Романа II — Василь та Костянтин. Формально вони вважалися цісарями ще за життя батька (від 863 р.). Нікіфор Фока і Цимісхій, що за народженням не належали до царського дому, вважалися співправителями. На початку 976 р. старший, Василь, мав

19 або 20 років, молодший, Константин,— 17. Отже, незважаючи на молодий вік, обидва могли вже починати самостійну політичну кар'єру. Однак фактично влада опинилася в руках паракімомена Василя, що привласнив титул проедра (президента). Ще за попередні врядування він уславився брудними інтригами, чим викликав ненависть візантійських можновладців.

Незабаром, того ж таки 976 р., претендентом на константинопольський престол виступив перестарілий Варда Склір, який після смерті Цимісхія очолював візантійське військо. Будучи зміщеним із свого поста і призначений дукою (управником) Месопотамії, він підняв заколот і вдерся до Малої Азії з наміром захопити столицю. Уклавши угоду з деякими арабськими володарями і діставши від них матеріальну та військову допомогу, Склір здобув ряд перемог, дійшов до Абідоса над Дарданеллами і став готувати облогу Константинополя.

Імператор Василь поставив на чолі вірних йому військ Варду Фоку, племінника покійного імператора Нікіфора. Йому було доручено ліквідувати повстання і приборкати Скліра, але здійснити це було не так просто. Тривалий час обидва Варди з перемінним успіхом переслідували один одного по Малоазійському пів-ву, руйнуючи і спустошуючи все на своєму шляху. Ця усобиця дуже боляче відбилася на загальному стані країни.

У цей час назрівали і серйозні міжнародні ускладнення. Переможена Цимісхієм і, здавалося, приведена до остаточної покори Болгарія лише очікувала слушну нагоду, щоби вибухнути народно-визвольною боротьбою. Такою нагодою й стала усобиця, що охопила головні візантійські землі. У Західній Болгарії утворилася незалежна держава, яку очолювали чотири сини коміта Миколи — Самуїл, Моїсей, Аарон і Давид, прозвані Комітопулами. Розпочався широкий наступ проти візантійських володінь у Наддунав'ї: населені пункти, в тому числі й добре укріплені фортеці, один за одним переходили до рук повстанців.

Улітку 986 р. імператор Василь очолив похід проти болгар, але, зазнавши рішучої поразки під Сердікою (сучасна Софія), змушений був відступити. При відході рештки візантійської армії були перехоплені болгарами в Родопських перевалах і повністю розгромлені. Сам імператор з кількома наближеними ледве втік. Ця поразка поставила Візантію перед зовнішньополітичною катастрофою.

Остаточного удару Василю II завдано наступного 987 р. Варда Фока, на якого покладалися всі надії, увійшов в контакт з Вардою Склером, запропонувавши спільні дії проти законних імператорів та поділ країни. Було досягнуто попередньої угоди, але під час другої зустрічі Фока заарештував свого новоявленого союзника і ув'язнив його в одній з малоазійських фортець. З бунтівником Скліром було покінчено, але з'явився новий, значно небезпечніший противник. 15 серпня 987 р. Варда Фока таємно проголосив себе імператором, а наприкінці вересня відкрито виступив проти Василя II. Заколотні війська дійшли до Хрисополя, розташованого проти Константинополя, на азійському березі Босфору.

Надзвичайно важке становище Візантійської імперії тих часів яскраво відбито в імператорському хрисовулі про монастирі, виданому в квітні 988 р. «З того часу, як закон (мається на увазі антимонастирське законодавство Цимісхія.— *М. Б.*) увійшов в силу, не бачили до цього дня (4 квітня 988 р.— *М. Б.*) ніякого добра в нашому житті, але навпаки, не лишилося такого різновиду нещасть, якого б ми не зазнали» [149, с. 58]. Лев Диякон пише конкретніше: «Страшні заколоти, нашестя народів, міжусобні брані, переселення міст і сторіп, голод і морові язви, жахливі струси і майже суцільна загибель Ромейської імперії» [Leo Diac., p. 149]. Ще красномовніша картина всенародного лиха, змальована в тогочасних художніх творах, наприклад, у віршах Іоана Геометра, видатного ученого, оратора та поета другої половини X ст. [127, с. 121—123].

Єдиною надією Василя II за тих умов залишався київський володар, з яким візантійська адміністрація прагнула укласти військову спілку. Після складних і тривалих перетрактацій угоду було укладено, і шеститисячний руський корпус навесні або на початку літа 988 р. прибув до Константинополя. За його допомогою знищено передовий загін повсталих на чолі з полководцем Дельфіною під Хрисополем (літо того ж таки 988 р.), а пізніше — головні сили під командуванням самого Фоки під Абідосом (квітень 989 р.). Візантійський престол було врятовано; бунтівник Фока загинув у битві, а його військо розгромлено. Звільнений з ув'язнення Варда Склір визнав права Василя, пройшов через принизливий обряд капітуляції і незабаром помер. Становище країни почало стабілізуватися, а незабаром перейшло в поступове і неухильне піднесення.

Руссько-болгарський конфлікт. Таким було історичне тло, на якому довелося діяти Володимиру Святославичу. Справи склалися таким чином, що він несподівано став рятівником візантійського престолу. На перший погляд, подібний поворот видається фантастичним, особливо, коли враховувати напруженість руссько-візантійських стосунків після угоди 971 р. Насправді існує глибока закономірність у розвитку тогочасних міжнародних відносин. Маємо на увазі руссько-болгарський конфлікт 985 р.

Не підлягає сумніву, що руссько-візантійські стосунки різко погіршали внаслідок болгарських походів Святослава і його поразки. Укладений ним договір з Цимісхієм означав не тільки крах політики надміру войовничого князя, а й втрату Києвом всіх переваг, досягнутих за попередні врядування. Жодні натяки щодо існування торговельних або дипломатичних стосунків Києва з греками між 972 та 985 рр. відсутні. Навпаки, наявні документи підкреслюють ворожий характер візантійсько-руських відносин. Так, Яхʼя Олександрійський писав, що руси були ворогами імператора; те саме — у ал-Мекина. Менш ясно висловлюються грецькі хроністи, але в їхніх творах відчувається несподіваний характер руссько-візантійського союзу.

Зрозуміло, що відтоді, як почало зміцнюватися політичне та військове становище Русі (внаслідок реформ Володимира Святославича), пробуджувався активний інтерес Києва до країн, розташованих на півдні, у Надчорномор'ї, особливо — Болгарії та Візантії.

Вони залишалися найбільш привабливим напрямком політичних та економічних заінтересувань.

У «Повісті временних літ» під 985 р. читаємо: «Иде Володимиръ на Болъгары съ Добрынею оуемъ своимъ в лодьяхъ, а Торкы берегомъ приведе на конехъ, и тако побѣди Болгары, и рече Добрыня Володимиру, съглядахъ колодникъ: «И суть вси в сапозъхъ, симъ дани намъ не платити, поидевѣ искать лапотникъ». И сътвори миръ Володимиръ с Болгары, и ротъ заходиша межи собою, и рѣша Болгаре: «Толи не буди мира межи нами, оли же камень начнеть плавати, а хмель грязнути» [250, с. 71].

В літературі здебільшого прийнято вважати, що мова йде про Волзьку Булгарію [21, с. 434—435; 188, с. 529—531; 333, с. 336, 343—344; 466, с. 97—98; 618, с. 43—44], хоча й існує версія, що об'єктом походу Володимира була Болгарія Дунайська [180, с. 167; 634, с. 189—190; 754, с. 67]. Дехто з дослідників займає непевну позицію [357, с. 328—329]. Реальних підстав для волзького варіанта цитований текст не дає. Правда, у Воскресенському літопису (XVI ст.) знаходимо поточнення: «болгары, иже на Волзе» [162, с. 296], але це додаток пізнього літописця, спровокований наступною статтею 986 р., де йдеться про «болгар віри Бохмичої». У ряді пізніх кодексів (Никонівському [440, с. 42], Уваровському [704, с. 172], Скороченому зведенні 1495 р. [633, с. 313], Зведенні 1497 р. [336, с. 17] та ін.) маємо інше поточнення: «нижние» або «низовские». Дослідники відносять цей термін до волзьких болгар [188, с. 529; 357, с. 328], хоча він протирічить реальному змісту: Болгарське царство розташовувалося не в Пониззі Волги, а у середній течії, тоді як Дунайська Болгарія справді обіймала Нижнє Наддунав'я.

В «Пам'яті і похвалі» Іакова Мніха відзначається похід Володимира на «сребреных болгар» [180, с. 244]. Цей термін дослідники також чомусь прив'язують до Волзької Булгарії [188, с. 529; 357, с. 328], хоча для того немає ніяких підстав. Очевидно, тут трапилась помилка переписувачів, тому що в деяких рукописах натомість стоїть «Сербяны и Болгары» [180, с. 244]. Таке читання підтверджується В. М. Татіщевим: «Владимир... пошел на болгары и сербы...» [654, с. 57]. Зрозуміло, що згадка сербів поруч з болгарами могла з'явитися лише за умови, що йшлося про болгар дунайських.

Зрештою, самий зміст повідомлення схиляє на користь Наддунав'я. Волзька Булгарія була надто віддалена від тогочасної Русі; слов'янська колонізація Надволжанщини ще тільки починалася і між обома країнами пролягали землі, заселені угро-фінськими племенами. Волзька Булгарія була відокремлена від найближчого східнослов'янського племені (в'ятичів) більше як півтисячекілометровою відстанню.

В свою чергу, географія протирічить поширеному тлумаченню. З Києва пересуватися на середню Волгу «в лодьях» безглуздо. За новітніми дослідженнями [416, 545], шлях до Булгара пролягав вздовж вододіла. Отже, йти походом на Волгу в човнах довелося б кружним шляхом: Десною, волоком в Жиздру, далі Окою. Якби Володимир обрав такий шлях, його війську довелося б зробити кіль-

касоткілометровий «гак». Навряд би київський князь обрав подібний маршрут. Навпаки, до Чорного моря руські дружини, як правило, сунули водою по Дніпру та кіньми по суху, що неодноразово зазначалося у документах. Так, похід на Царгород, опис якого вміщено в літопису під 907 р., здійснювався «на конѣхъ и в кораблѣх» [250, с. 21]. Так само — похід Ігоря 944 р. [250, с. 34]. Весною 972 р. Святослав повертався до Києва «в лодьях», відкинувши пораду Свенельда їхати кіньми [250, с. 61]. Пізніше, у 1043 р., Володимир Ярославич рушив на греків також «в лодьях» [250, с. 142] і т. д.

Проти поширеної думки свідчить й сентенція Добрині з приводу чобіт і постолів. Попри фольклорний характер звідомлення, воно підкреслює порівняно високий рівень культурного та соціального розвитку тих болгар, що були об'єктом походу. Це, звичайно, скоріше стосується Дунайської Болгарії, ніж населення Середньої Надволжанщини, яке і в пізніше часи залишалося «лапотниками».

Таким чином, вважаємо, що є всі підстави стверджувати похід Володимира до Наддунав'я у 985 р. Очевидно, ця акція була викликана обставинами, що склалися в Болгарії внаслідок виступу комітопулів: загострена боротьба проти візантійського панування спровокувала київського князя на виступ.

Певні натяки на руссько-болгарський конфлікт в середині 80-х років є й у візантійських джерелах, зокрема у Іоана Геометра. В одному з поетичних творів читаємо: «Прийміть, фракійці, скіфів своїми союзниками проти друзів, колишніх союзників проти скіфів. Радійте й рукоплещіть, племена болгарські. Ви маєте тепер і носите скіпетр, діадему, а також і пурпур...» [127, с. 117].

Як справедливо підкреслює В. Г. Васильєвський [127, с. 117—118], фракійцями названо греків, скіфами — Русь, колишніми спільниками проти Русі — болгар, які заволоділи скіпетром, діадемою і пурпуром, тобто здобули державну незалежність. Іоан Геометр точно описує ситуацію в Болгарії, що виникла в середині 80-х років X ст. у ході народно-визвольної боротьби, очоленої Самуїлом Комітопулом. Для нас важливою є заява, що Русь виступала противником болгар, а відтак — потенційним союзником Візантії. Напевно, мається на увазі похід 985 р., в якому Володимир брав безпосередню участь. Цей конфлікт відкрив перед Василем II принципово нові перспективи, показавши несподіваний шлях до порятунку.

Нотатки грецького топарха. Звернімося до надзвичайно цікавого документа, у якому яскраво змальовується соціальна деструкція на північно-західній периферії Візантійської імперії. Це так звані «Нотатки грецького (в іншому варіанті — готського.— *М. Б.*) топарха», що вже понад півтора століття бентежать уяву дослідників [126; 128; 133; 313; 315; 333; 334; 459; 578, с. 112—127; 836; 882; 884; 900].

Ці нотатки, вписані на вільних сторінках рукописної книги кінця X ст., виявлено і опубліковано на початку XIX ст. (1818 р.) відомим на той час візантністом К. Б. Хазе, в примітках до грецького тексту Льва Диякона. На жаль, після першої публікації рукопис загублено; всі спроби розшукати його залишаються марними, що значно знижує інформативні можливості, якими оперує сучасна наука. Невідомо,

наприклад, чи вичерпуються записи опублікованими трьома уривками, і чи не було в книзі ще інших фрагментів, які не привернули увагу видавця. Неможливо перевірити хронологічне визначення рукопису, запропонованого дослідником і т. п.

Хоча з приводу документа існує чимала література, його зміст і характер ще не здобули загальновизнаної інтерпретації. Не викликає сумніву, що нотатки належать перу першого власника книги, який жив у другій половині X ст. Їх палеографія, за твердженням публікатора, свідчить про пізніший час, ніж основний текст, але не виходить за межі X ст. То був візантійський чиновник, якому довелося діяти в екстремальних умовах. Його прийнято називати топархом, тобто начальником області, підлеглої стратигу феми. Де була розташована ця область, у тексті не позначено. Оскільки в одному з фрагментів згадуються «Клімати», багато дослідників відносили місце дії до Тавриди і зв'язували з Кримською Готією; звідси термін «готський топарх», що одного часу широко вживався у літературі [197, с. 415—417; 313; 315; 381, с. 260—261; 578, с. 112—127; 884; 886; 900]. Однак ґрунтовніше вивчення тексту переконало, що йдеться про Наддунав'я [126; 333; 334, розділ VI]. Згадки Дунаю, міста Маврокастропа (локалізується десь у пониззі Дністра) як проміжного пункту між Дніпром і володіннями топарха; місян (тобто, дунайських болгар); протекторат «того, хто царює на північ від Дунаю»; наявність у Нижньому Наддунав'ї міста Κλεματες (Клімати), згадуваного ще у Прокопія Кесарійського [Proc. De aedific., IV, 4],— все це у своїй сукупності явно схиляє дослідника на користь дунайського варіанта.

Розглянемо коротко зміст нотаток. Перший фрагмент докладно розповідає про важку переправу збройного загону, з яким був і автор, через Дніпро. Неясно, чи переправа здійснювалася з лівого на правий берег, чи навпаки. Відбувалося це під час кригоставу, що загрожував загибеллю човнам. І тільки завдяки міцному льоду, що раптом скував ріку, пощастило здолати водну перепону. Мандрівники прибули до селища Боріон, де кілька днів перечікували хуртовину. Далі описується неймовірно тяжкий рух загону через снігові замети до Маврокатропа, під загрозою нападу «ворогів» (ближче не названих).

Другий фрагмент розповідає про надзвичайно скрутне становище на північних берегах Дунаю, що зазнали варварського нашестя. Більше десятка міст і близько 500 селищ були знелюднені. Коли небезпека досягла й володінь топарха, він вжив енергійних заходів, здобув перемогу над знавіснілим ворогом і почав укріплювати місто Клімати, збудувавши невелику фортецю.

Третій уривок безпосередньо продовжує другий і починається повідомленням про спорудження щойно згаданої фортеці та заселення міста. На жаль, війна, що почалася, звела нанівець всі зусилля топарха. Не маючи змоги протистояти супротивнику, він скликав віче «з кращих осіб», які вирішили перейти під зверхність «того, хто царює на північ від Дунаю». Автор нотаток негайно поїхав до того володаря і уклав з ним васальну угоду. При цьому новий володар

не тільки залишив за ним Клімати, а й додав «цілу сатрапію» та бенефіцій у власній країні.

В літературі жваво обговорювалися такі питання: а) чиїм підлеглим був топарх з самого початку; б) хто ті вороги, що загрожували його області; в) ким були підданці топарха, які терпіли від тих ворогів і нарешті вирішили віддатися новому володарю; г) хто був цей північний зверхник. З перелічених питань лише останнє ніколи не викликало серйозних сумнівів чи суперечок * і діставало однозначну відповідь: йдеться про київського великого князя (Святослава або Володимира). Останнім часом майже вирішено і перше питання: автор нотаток був підданцем грецького імператора. Популярна в свій час готська альтернатива не має належних підстав, хоча й нині знаходить прибічників (А. Н. Сахаров).

Натомість дискусійними й понині залишаються друге і третє питання. Не з'ясовано, зокрема, чи йдеться про один народ, який ходом подій виявився поділеним на дві конфронтовані частини, чи два різні народи, протиставлені один одному. В другому варіанті «ворогами» довелося б визнати одне з кочових племен, що діяли у Північному Надчорномор'ї у X ст.— угрів або печенігів.

Не заглиблюючись в текстовий аналіз, підкреслимо деякі моменти, здатні зорієнтувати розуміння описаної в документі колізії. По-перше, «підданці» топарха, які «трималися нас (тобто візантійців.— *М. Б.*)» не були греками. Вони «не піклувалися за еллінські звичаї», «не користувалися благоприхильністю імператора», «прагнули до незалежності». Разом з тим це було осіле хліборобське населення, що жило у селах і містах. Отже, не кочовики. Автор підкреслює, що щасливіші й могутніші північні сусіди (тобто, Русь) «не відрізняються за звичаями» від підданців топарха. Останнє дає можливість вбачати в них слов'ян.

Таким чином, автор описує місцеві племена Нижнього Наддунав'я — слов'янські (але не руські), якими у другій половині X ст. могли бути тільки болгари. «Вороги» в нотатках названі місянами. Цим терміном візантійці називали болгар, звідки випливає, що йдеться про один і той самий народ. Правда, цей етнонім виступає в не зовсім ясному контексті: «вороги» прагнули зробити з їхньої [нашої] землі, сказати б, здобич місян» [126, с. 158]. В. Г. Васильєвський і деякі інші дослідники припускають, що вираз «здобич місян» мала у візантійському літературному вжитку ідіоматичний характер [126, с. 158]. На нашу думку, ніщо не заперечує і прямого тлумачення. Цікаво, що спочатку в цитованому тексті було написано «нашу землю», а потім слово «нашу» викреслено і замість нього написано «їхню». Таким чином, топарх після деякого вагання визнав «ворогів» хазяями (і, можливо, місцевими жителями) Нижнього Наддунав'я. Тому вважаємо, що й вираз «сказати б» стосується не імені місян, а слова «здобич», у контексті справді не дуже чіткому (чи може бути власна країна «здобиччю» своїх же автохтонів?).

---

* Ф. І. Успенський та Ю. А. Кулаковський, правда, припускали, що в ролі «північного володаря» виступає Симеон Болгарський.

Разом з тим автор нотаток підкреслює близькість обох конфронтованих сторін; він із здивуванням пише, що «замість піклуватися за благо підвладних міст і для власної вигоди керувати ними в доброму порядку, вони поклали поневолити і сплюндрувати їх»; що «їм («ворогам») була чужа жодна пощада навіть у відношенні до найближчих...»; що «їх супроводила несправедливість і безправність у відношенні до підданців» і т. п. [126, с. 153]. В. Г. Васильєвський цілком справедливо робить висновок, що «вороги» топарха виявляли жорстокість проти власного народу [126, с. 156—158]. Справді, в чужій країні така поведінка була б якщо не природною, то в кожному разі зрозумілою. Щодо населення власної країни вона викликала здивування. Тому у «ворогах» топарха слід вбачати тих же болгар.

Спираючись на хід подій, зазначимо, що воєнно-політична колізія, яскраво описана топархом, може відповідати (в заданих палеографією хронологічних рамках) двом реальним епізодам в історії Нижнього Наддунав'я. Маємо на увазі, по-перше, Балканські війни Святослава [965—971 рр.], по-друге, ситуацію в середині 80-х років, спровокована наступом Комітопулів, особливо — події влітку 986 р. після трагічної поразки візантійців під Сердікою та в Родопах.

В літературі поширена думка, нібито текст нотаток містить точні хронологічні координати, що дозволяє датувати описані в документі події з точністю до двох-трьох років. В першому фрагменті маємо астрономічну довідку: перша із зірок, що називається Сатурном, «проходила тоді близько початків Водолія...» [126, с. 146]. Відомо, що Сатурн проходить зодіакальне коло за 30 років (точний вимір циклу — 10759 днів). Отже, можна порахувати, в якому році ця планета перебувала в початковій фазі Водолія. Обчислення, здійснені В. Г. Васильєвським, дали: 964—967 і 993—996 рр. Дослідник прийняв першу дату і відніс описані топархом події до часу Першої балканської війни Святослава.

Ф. Вестберг, не покладаючися на «дилетантські» розрахунки В. Г. Васильєвського, запросив в ролі експертів пулковських астрономів (В. Ф. Висліценіус, Ф. Л. Зейдель, О. В. Конопович та ін.) і одержав дату: січень 993 р. [900]. Експерти підкреслювали, однак, що точне обчислення передбачає наявність у топарха таких астрономічних знань, які навряд чи могли бути навіть у освіченої людини X ст. Всі ці міркування, однак, не варті й шеляга. Ніяких астрономічних спостережень топарх не провадив, та й не міг провадити, бо на той час лютувала хуга і небо було затягнуте хмарами; отже, автор аж ніяк не міг спостерігати Сатурн у сузір'ї Водолія або ще деінде.

Правильне роз'яснення запропонували М. А. Шангин та А. Ф. Вишнякова [741]: при написанні нотаток користувалися готовими астрологічними таблицями, які існували у ті часи — безвідносно до справжнього розташування світил. Сатурн в стародавні часи вважався найлиховіснішою планетою. Водолій був зимовим знаком, до якого Сонце мало вступити у другій половині січня. Таким чином небесні світила віщували дуже тривожну перспективу, що в тогочасному становищі топарха набирала трагічного характеру. Інше питан-

ня — якому року відповідала та костелація у таблицях, використаних топархом.

Як відомо, середньовічна наука, приймаючи біблійну хронологію «від створення світу», датувала початок руху небесних тіл від третього дня творіння. В цей день планети займали свої «доми» — вихідні позиції (Сатурн — у сузір'ї Козерога). Отже, всі астрономічні обчислення велися від цієї відправної крапки. За константинопольським обчисленням це було 3 вересня 5508 р. до народження Христа. Приймаючи цю дату й округлений цикл проходження Сатурна через зодіак в 30 років, М. А. Шангин та А. Ф. Вишнякова одержали дату 970 р., яку й запропонували для датування коментованих нотаток [741, с. 101].

Наведені розрахунки, однак, не можуть вважатися бездоганними. По-перше, викликає сумнів округлене визначення циклу (розбіжність у 199 днів). Протягом шести з половиною тисячоліть відхилення від реальної ситуації не могли лишитися непоміченими візантійськими астрономами. По-друге, ми не знаємо, який календар застосовано в таблицях, використаних топархом. Крім константинопольської ери існувала олександрійська, що відносила народження Христа до 5500 р. від створення світу. У VIII—IX ст. вона була загальновживаною. Отже, якщо в розпорядженні топарха був астрологічний кодекс IX ст. (або базований на розрахунках IX ст.), то він, напевно, дотримувався олександрійського літочислення, що докорінно змінює справу.

Дійсно, беручи 220 циклів по 10 759 днів, одержуємо дату 983 р. У цьому році Сатурн мав би перебувати в сузір'ї Козерога. Оскільки кожний знак зодіака він проходить приблизно за три роки, до сузір'я Водолія він мав вступити 986 р., а топарх підкреслив, що планета перебувала саме в початковій фазі. Вважаємо цей варіант за найвірогідніший з усіх можливих. Саме 986 р.— рік страшної поразки греків під Сердікою та у Родопах — найбільш адекватно відповідає топарховим ламентаціям.

Нашу увагу, передусім, привертає перший уривок, в якому розповідається про переправу через Дніпро під час льодоставу. Серед учених немає сумніву, що топарх на чолі свого загону повертався з Києва, де він якісь переговори з володарем Русі. Необхідно підкреслити, що дипломатичні місії на Русь в той час були рідкісним явищем — особливо після 971 р., коли відносини між Києвом і Константинополем надто загострилися.

Неясною є хронологічна послідовність уривків, що стали надбанням науки. Те, що третій фрагмент є безпосереднім продовженням другого, сумніву не підлягає, але яке місце посідає перший? Чи передувала описана в ньому експедиція драматичним подіям у Наддунав'ї, чи відбулася відразу за ними? Оскільки всі три уривки становлять своєрідні черпетки, не може бути певності, що автор розташував їх в суворій хронологічній (і навіть оповідній) послідовності. Він вибирав чисті сторінки цілком довільно, керуючись суто утилітарними міркуваннями.

Більшість коментаторів приймають послідовність de facto, вва-

жаючи, що події на землях Кліматів відбувалися після повернення топарха з Києва. Однак висловлювалася й протилежна думка, правда, базована на хибній передпосилці. К. Б. Хазе, наприклад, припускав, що описана в першому уривку переправа відбулася під час повернення топарха після його зустрічі з тим, «хто царює на північ від Дунаю» (згаданої в третьому фрагменті) та прийняття ним васальної залежності від нового володаря [126, с. 188].

Вважаємо, що справжній хід подій, описаних топархом, реконструюється таким чином. Наступ Комітопулів на Північно-Східну (візантійську) Болгарію надзвичайно ускладнив ситуацію. Місцеве населення спочатку радо вітало повсталих: «виявляли до них («ворогів».— *М. Б.*) найбільшу повагу..., а міста і народ добровільно приєднувалися до них» [126, с. 153]. Однак певна частина місцевого населення орієнтувалася на візантійську адміністрацію. Терор, застосований проти цієї частини, загострив становище. Втручання і особиста участь Володимира в тих подіях явили несподівану альтернативу для елементів, що вагалися. Рішення топарха домагатися київського протекторату і персональна зустріч з Володимиром могли за певних умов кваліфікуватися як державна зрада, але громадянська війна в імперії та поразка в Болгарії спонукали Василя II до гнучкішої лінії в поведінці. Більше того, рішення, прийняте топархом, в деякому розумінні обіцяло неабиякі вигоди для престолу, певний вихід з трагічного становища.

Нема нічого дивного, що першу стадію переговорів доручено людині, яка вже мала особисті контакти з київським князем, була ним обласкана, а відтак могла розраховувати, принаймні, на деяку увагу і довір'я. Невисокий ранг того адміністратора також цілком відповідав ситуації: початок переговорів на рівні вищих сановників, до з'ясування київської позиції, загрожував втратою престижу, за який константинопольський двір дуже піклувався. Виступати в ролі прохача візантійському імператору, звичайно, не імпонувало.

Невдалий похід Василя в Болгарію відбувся влітку 986 р. (поразка в Родопах — 17 серпня). Рішення про перетрактації з Києвом прийнято, мабуть, в кінці того ж серпня або на початку вересня. Сама місія (рахуючи переїзд в обидва кінці і переговори) зайняла не менш двох-трьох місяців. З Києва топарх міг виїхати лише в кінці листопада. Отже, описана переправа через Дніпро найправдоподібніше відбулася в грудні 986 р. або на початку січня 987 р.

«Корсунська легенда». Висвітлення історії Володимирова хрещення надзвичайно заплутане в літературі у зв'язку з обговоренням точної хронології та послідовності подій, пов'язаних з цим актом. Маємо на увазі чотири основні сюжетні вузли: а) навернення князя; б) шлюб з царівною Ганною; в) похід на Корсунь; г) допомога, подана імператору Василю. Недоладний характер «Сказання про Володимирове хрещення» спровокував гіперкритичну оцінку літописної версії і породив низку тверджень, що докорінно змінюють наше уявлення про хід подій.

Найдивовижнішим є те, що заперечення та ігноруванню було піддано насамперед найдостовірнішу частину літописного «Сказа-

нія» — розповідь про корсунський похід і наступні за тим події. Висунута О. О. Шахматовим теза про «Корсунську легенду» як про окрему (і порівняно пізню) оповідку [748; 755, с. 133—161] мала великий вплив на дослідників, і, не дивлячись на її повну безпідставність, досі панує в літературі. Відповідно до поширеної концепції [127, с. 100; 180, с. 128—143; 309, с. 272—274; 311, с. 112—114; 331, с. 360; 357, с. 335—337; 342, с. 329; 502, с. 109; 508, с. 22; 561, с. 194—198, 214—219] хрещення Володимира відбулося не в Корсуні, як стверджує офіційна версія, а десь в іншому місці (у Києві, Василеві, Білгороді, можливо, у далекій Охриді) і безвідносно до наслідків кримської епопеї. Варіантів чимало — одні дослідники вважають, що Володимир хрестився до походу [127, с. 100—101; 180, с. 105; 309, с. 273; 311, с. 113; 357, с. 337; 381, с. 329; 466, с. 74; 748, 755, с. 133—161], інші, навпаки,— пізніше [331, с. 209; 347, с. 236; 561, с. 217; 180; 789, с. 14], але за всіх умов не 988 р. Внесена до літопису версія нібито виникла в Криму не раніше як XI ст. і записана Никоном Печерським в період його Тмутараканської втечі [253, с. 271; 357, с. 88—90; 359, с. 87—88].

Цю думку, цікаву, насамперед, з позиції дослідницької психології, вважаємо абсолютно неприйнятною. Ще Нестор Літописець заперечував її [250, с. 97]. В новітній історіографії давно зазначено, що Корсунський епізод різко відрізняється від решти сюжетів «Сказанія» своїм діловим, реалістичним характером [197, с. 421; 358, с. 89; 748, с. 82]. За винятком чуда з несподіваною хворобою Володимира, він абсолютно позбавлений містики, церковно-теологічних мотивів, легендарних елементів та суто книжних пасажів. Натомість жваво, з цікавими подробицями розповідається про облогу і здобуття міста. Автор повідомляє, як розміщалися київські війська, як довго спроби оволодіти містом залишалися марними, яку техніку застосовував Володимир і як греки намагалися протистояти їй. Далі йдеться про зраду корсунського попа Анастаса, про передану за допомогою стріли пораду перекопати водогін. Повідомляються деякі топографічні дані (розташування церкви, де відбулося хрещення; палацу, в якому жив київський князь тощо).

Реальність перелічених відомостей не викликає сумніву [64; 203]. Загальновизнано, що цей епізод «Сказанія» належить людині, яка добре знала Херсонес і, цілком правдоподібно, була очевидцем описуваних подій. Можна вважати достовірним й грецьке походження автора (про це свідчать декотрі мовні елементи — «грекізми» у тексті — «кубара» замість «корабль», «лимен» замість «море», «василіка» замість «церква» та ін.) [197, с. 421; 331, с. 198; 333, с. 346; 358, с. 89; 348, с. 82, 108]. Реальна атрибутація напрошується сама собою — напевно, то був Анастас Корсунянин, автор (або один з авторів) літописного зведення 996 р. [532, с. 173—192; 731]. Лише містичне панування версії про пізнє походження «Корсунської легенди» спричинилося до того, що така атрибуція досі не утвердилася в літературі.

Таким чином, розповідь про похід Володимира в Тавриду і про його хрещення в Херсонесі становить собою єдиний цілком достовір-

ний епізод літописного «Сказанія». Можна лише дивуватися, що саме його взято під сумнів.

Перегляд усталеної схеми базується головним чином на запереченні літописної хронології. Підставою для того перегляду послужило, по-перше, повідомлення Льва Диякона, інтерпретоване в порівнянні з деякими свідченнями арабських джерел; по-друге,— «особлива хронологія» Іакова Мніха, яка нібито протирічить літописній схемі і спростовує її. Отже, розглянемо ці матеріали докладніше.

Лев Диякон повідомляє про атмосферний феномен, що, начебто, пророкував падіння Херсонеса: «вогнені стовпи, що з'явилися в глуху ніч... в північній частині наводили жах на тих, хто їх бачив; вони віщували здобуття Херсонеса тавроскіфами і захоплення Верії місянами, що сталося потім» [127, с. 100; Leo Diac. X, 10, p. 175—176]. Хроніст не називає точних дат, але його доповнюють араби.

Так, у Ях'ї Олександрійського читаємо: «І сталося в Каїрі в ніч на суботу 27 Зу-л-Хиджи 378 грім і блискавка, і буря сильна, і не припинялися вони до полуночі. Потім вкрилося мороком від них місто, і була темрява, подібної до якої ще не бачили, до самісінького ранку. І вийшло з неба щось подібне до вогненого стовпа, і почервоніли від нього небо і земля дуже сильно. І сипалося з повітря безліч пилу, схожого на вугілля, що перехоплював дихання, і тривало таке до четвертої години дня» [561, с. 28—29]. Аналогічне (майже дослівне) звідомлення маємо у ал-Мекина [127, с. 83].

Наведена Ях'єю дата відповідає 7 квітня 989 р. Отже, з порівняння цитованих свідчень виходило б, що Херсонес здобуто Володимиром не раніше того дня, тобто на рік пізніше за літописну версію. Цей висновок став загальним місцем в літературі [127, 98—106; 311; 333, с. 360; 342; 347, с. 236; 357, с. 336—337; 381, с. 329—331; 466, с. 74; 561, с. 214—219; 650, с. 109].

Подібна концепція потягла за собою повну руйнацію хронологічної схеми, добре узасадненої найбільш надійними джерелами. Виходило, що здобуття Херсонеса та шлюб Володимира з грецькою царівною сталися щонайменше через рік після подання київським князем військової допомоги грекам. Однак Михайло Псел, Скилиця-Кедрин, Зонара, Ях'я та його наслідувачі чітко засвідчують, що руський корпус брав участь у битві при Хрисополі, що відбулася не пізніше літа 988 р. Для того щоб якось вийти з становища, пропонується гіпотеза, відповідно до якої Володимир десь наприкінці 987 — початку 988 рр. уклав з імператором Василем II угоду про допомогу проти Варди Фоки, а той зобов'язався видати за нього свою сестру Анну за умови хрещення київського князя. Допомога була реально подана, Фоку розбито, трон для Василя врятовано. Проте підступні греки відмовилися виконати матримоніальну обіцянку. Тоді Володимир захопив Корсунь, після чого імператор став зговірливим [190, с. 379; 311, с. 114; 333, с. 354—362; 347, с. 236; 381, с. 330—332; 482, с. 79; 650, с. 110—113; 757; 789, с. 13—14].

Дехто зіставляє з цим повідомлення Іакова Мніха (не підтверджене жодним іншим джерелом) про те, що за рік до Корсунської епопеї Володимир «къ порогомъ ходи» [180, с. 245]. Висловлюється

думка (абсолютно неймовірна), нібито київський князь їздив зустрічати наречену і, не дочекавшись її, вирішив вдатися до рішучих дій [331, с. 207; 333, с. 359—360; 381, с. 330—331; 650, с. 112].

Місце хрещення в цій схемі чітко не фіксується. Деякі дослідники зберігають літописну послідовність подій і визнають, що навернення київського князя дійсно відбулося після здобуття Херсонеса, напередодні шлюбної церемонії [331, с. 209; 333, с. 364; 561, с. 214—217]. Інші, однак, переконані, що сталося це значно раніше, ще до того, як виявилися підступність і брехливість греків [43, с. 214; 127, с. 101; 180, с. 127 сл.; 748]. І. А. Лінниченко [342] висловив припущення, що існувало два хрещення Володимира — попереднє (так зване оглашеніс) у Києві та остаточне — в Корсуні. Не будемо розглядати питання, який з цих варіантів кращий, так як з нашої точки зору обидва не витримують критики. Усі спроби «підправити» літописну оповідку повисають у повітрі.

Рішуче відкидаємо думку, що Володимир міг надати військову допомогу «в кредит», до виконання пункту про одруження з принцесою. Це протирічить змісту наявних повідомлень, з яких випливає, що, посилаючи військо до Константинополя, київський князь діяв уже як родич імператора. У Скилиці ясно сказано, що Василь II ще до битви під Хрисополем «встиг... зробити їхнього (русів.— *М. Б.*) князя Володимира своїм зятем, одруживши його із своєю сестрою Анною» [Scyl. II, p. 44]. Зонара також підтверджує, що на момент хрисопольської битви імператор уже «вступив у родство з руським князем Володимиром, видавши за нього сестру свою Анну» [Zon., II, p. 221].

Те саме знаходимо і у Ях'ї Олександрійського. В. Р. Розен, правда, звертає увагу на слово «потім», яке стоїть в тексті хроніки, припускаючи, що навернення київського князя відбулося через якийсь час після договору та військової допомоги імператору [561, с. 195—198]. Однак це слово стосується не хрещення князя, а рукопокладення митрополита й єпископів та просвітницько-будівельних заходів Анни на Русі, які, звичайно, відбулися пізніше від подій 988 р. У ал-Мекина і ат-Атира подібної неясності немає: обидва чітко фіксують подання військової допомоги імператору після шлюбу Володимира з Анною.

Далі коментована гіпотеза рішуче протирічить історичній правдоподібності та ніяк не в'яжеться з тогочасною ситуацією. Підступність візантійської адміністрації була добре відома. Як розумний і передбачливий державець, Володимир не міг повірити грекам на слово. Фактор часу працював на київського князя і проти грецького царя. Поспішати Володимиру не було потреби, тоді як для Василя II кожний день проволочки міг коштувати не тільки престолу, а й життя. Більше того, ніщо не заважало Володимиру підтримати Скліра або Фоку і укласти з ним угоду. В останньому випадку на константинопольському престолі з'явився б ще один узурпатор, але більш зговірливий. Отже, київський князь був хазяїном ситуації й міг диктувати грекам свої умови. Сама ж процедура шлюбу не потребувала тривалого часу. Таким чином не було ніяких об'єктивних причин

зволікати з виконанням цього пункту угоди, а тим більше — відкладати його до «грецьких календ».

Крім того, неможливо уявити собі, що імператор Василь, утримуючи на своїй території шеститисячний руський корпус, який першої-ліпшої хвилини міг перейти на бік ворога, наважився б на таке порушення досягнутої не без труднощів угоди. Нарешті, Володимиру не було ніякої потреби здобувати Херсонес. Адже в передмісті самої столиці він мав солідні збройні сили, що принагідно могли стати хазяями становища. Тому думку, що київський князь міг однією рукою допомагати Василю II рятувати престол і стверджувати позиції греків у Закавказзі, а другою — здобувати Херсонес, вважаємо за абсолютно абсурдну.

Отже не підлягає сумніву, що Херсонес здобуто ще до подання Володимиром допомоги імператору Василю II, тобто до битви під Хрисополем влітку 988 р., і що комбінована дата, поширена в літературі (квітень 989 р.), не відповідає дійсності. Йдеться не про те, щоб взяти під сумнів дату «вогненого стовпа», фіксовану в творах Ях'ї та його наслідувачів. Навпаки, вважаємо цю дату цілком достовірною. Описаний атмосферний феномен справді спостерігався у Єгипті (в Каїрі та його околиці) 7 квітня 989 р. Але жодного довір'я не варта заява Льва Диякона, який зв'язує цей (або подібний) феномен з падінням Херсонеса.

Почати з того, що цю заяву вміщено не в історичній частині твору, а в спеціальному уступі, присвяченому містиці астрологічних передзнаменувань. Цей уривок з'явився внаслідок появи комети, що нібито пророкувала смерть Іоана Цимісхія у 976 р. Автор, прибічник астрології, щиро вірив у інформативну силу небесних явищ, а відтак присвятив особливу увагу казуїстичному обгрунтуванню своїх переконань. Отже, мова у нього йде не про самий факт облоги й здобуття Херсонеса київським військом, а про містичне віщування того факту.

У нас нема упевненості, що в звідомленні Льва Диякона йдеться про той самий феномен, що й у Ях'ї та його наслідувачів [73]. Опис збігається лише частково і неповною мірою (в грецькому творі йдеться про стовпи, в арабських — про стовп, тоді як решта не має нічого спільного). Грецький хроніст описує, найправдоподібніше, північне сяйво, арабський — піщану бурю. З викладу Льва Диякона випливало, що описуваний феномен було видно якщо не всюди, то на широкій території, зокрема у Візантії. Тим часом явище, описане арабами, мало локальний характер — його спостерігали лише в Каїрі. Отже, Лев Диякон його не бачив на власні очі.

Коментований фрагмент хроніки написано через значний проміжок часу після самої події. В цьому ж уривку Лев Диякон згадує про комету, що пророкувала страшний землетрус 989 р., коли впала баня константинопольської Софії. Він пише не тільки про саму катастрофу, а й про відновлення тої бані, що сталося через шість років, тобто 995 [127, с. 101—106]. Коментований текст не міг бути написаний раніше цього часу. Чималий хронологічний проміжок часу робить припущення про можливість помилки більш як ймовірним.

Очевидно, Лев Диякон припустив lapsus memoriae, пов'язавши феномен 989 р. з подіями, що в дійсності відбулися на цілий рік раніше.

«Хронологія» Іакова Мніха. Другим джерелом, на якому базується критика «Корсунської легенди», є відома нам «Пам'ять і похвала» Іакова Мніха. Тут вміщено таку хронологічну довідку: «По святомъ же крещеньи поживе блаженый князь Володимеръ 28 лѣтъ. На другое же лѣто по крещеніи къ порогомъ ходи, на третье лѣто Корсунь город взя, на четвертое лѣто церковь камену святыя Богородица заложи, а на пятое лѣто Переяславль заложи, в девятое лѣто десятину блаженыи и христолюбивыи князь Володимеръ вда церкви святѣи Богородици и отъ имѣнія своего» [180, с. 245].

Як не дивно, це повідомлення приймалося в літературі за достовірне. Дослідники не рахувалися з іншими свідченнями — не лише літописними, а й повідомленнями іноземних джерел, церковними документами тощо. О. О. Шахматов припускав, що «хронологія» Іакова Мніха запозичена з так званого Найдавнішого літописного зведення 1037 [755, с. 13—28], однак переконливої аргументації навести не зміг. Взагалі реконструкцію цього зведення дослідники вважають за найслабішу ланку в його побудуваннях [273, с. 65; 309, с. 36—37; 358, с. 58—59; 359, с. 43, 62].

Заява Іакова, що Володимир прожив у християнстві 28 років, послужила підставою для переконання, що акт хрещення київського князя відбувся 987 р., тобто за рік до літописної дати. Такий висновок став загальним місцем в повітній історіографії [127, с. 101; 180, с. 105; 357, с. 337; 381, с. 329; 466, с. 74; 755, с. 133—161]. Проте це — непорозуміння. Насправді Іаков Мніх відносить хрещення Володимира до 988 р. (ця дата є канонічною і не підлягала ані перегляду, ані критиці). Роз'яснення джерелознавчого казусу запропонував О. І. Соболевський, підтвердивши свою концепцію переконливими фактами [628; 629].

Справа в тому, що в Київській Русі обчислення хронологічних інтервалів було відмінним від сучасного. У ті часи рік, яким починався обчислюваний діапазон, і рік, яким він закінчувався, рахувалися окремо, як два роки (а не один, як це прийнято зараз). Тому інтервал 988—1015 давав не 27, а 28 літ: 988 р. вважався першим, а 1015 — двадцять восьмим. Застосування такої манери в літописах можна проілюструвати численними прикладами. Так, в «Повісті временних літ» інтервал «от перваго лѣта Олгова, понесли же сѣде в Киевѣ, до перваго лѣта Игорева» (882—912) — 31 рік [485, с. 17]; інтервал «от перваго лѣта Игорева до перваго лѣта Святьславля» (913—945) — 33 роки [485, с. 17]; «от перваго лѣта Святьславля до перваго лѣта Ярополча» (945—972) — 28 років [481, с. 17]. В іншому місці ще раз відзначено, що Святослав князював 28 років [485, с. 53]. Ярополк, за твердженням літопису, врядував 8 років (973—980) [485, с. 17]; Ярослав Мудрий — 40 (1015—1054) [485, с. 17]. Від смерті Ярослава до смерті Святополка Ізяславича минуло 60 років (1054—1113) [481, с. 17]. Судислав, ув'язнений Ярославом 1036 р. і випущений на волю Ярославичами 1059 р., просидів у порубі 24 роки [485,

с. 109] і т. п. За таким методом розрахунків Володимир після хрещення в 988 р. дійсно прожив 28 літ (помер у 1015 р.).

Те, що Іаков Мніх застосовував саме цю манеру обчислень, підтверджується дальшим текстом твору. Так, за його твердженням, Ольга жила в християнстві 15 років [180, с. 242]. Дату її хрещення Іаков Мніх, зрозуміло, бере ту, що й літопис — 955 р. Дата смерті княгині фіксована точно — 11 липня 969 р. (вона є і в тексті «Пам'яті і похвали»).

Другий момент в «хронології» Іакова Мніха, що привертав увагу дослідників, є твердження, ніби Володимир ходив на Корсунь «на третє літо після хрещення». Приймаючи хибну дату навернення 987 р., історики відносили кримський похід до 989 р., вбачаючи тут відповідність свідченням Льва Диякона — Ях'ї Олександрійського [127, с. 101]. Але, по-перше, за даними джерел, облога Корсуня тяглася досить довго (шість або й дев'ять місяців) [180, с. 227; 438, с. 1]. Якщо місто було здобуто в квітні 989 р., то доведеться визнати, що київський князь «ходив на Корсунь» в 988 р., а не на третій рік після хрещення. По-друге, визначення дати, запропонованої Іаковом Мніхом, в будь-якому варіанті дає не 989, а 990 р. Якщо він застосовував метод обчислень часів Київської Русі, то датою хрещення буде 988 р., який визнається за перший рік обчислювального інтервалу. Отже, 989 р. буде другим, а третім — 990 р. Якщо прийняти, що в «Пам'яті й похвалі» вжито метод, вживаний в наш час, то дата княжого навернення припаде на 987 р., але рахунок почнеться з наступного, 988 р., отже і в цьому випадку корсунський похід датуватиметься 990 р.

Все це, однак, позбавлено реального сенсу. Іаков Мніх не був ні літописцем, ні істориком. Його твір являє собою не хроніку, а полемічно-агіографічний трактат. Автор не збирав історичні відомості, не працював з першоджерелами, не перевіряв факти, які включав до свого тексту. В його розпорядженні не було хронології, відмінної від літописної. Він вносив до свого твору сумнівні або погано усвідомлені свідчення, запозичені від ненадійних інформаторів. Безпорадність його в питаннях історії та хронології переконливо демонструється самим текстом.

Іаков Мніх наводить в своєму творі кілька точних дат: смерть Ольги сталася 11 липня 6477 (-969) р. [180, с. 242], що відповідає літописним даним. Смерть Володимира припадає на 15 липня 6523 (-1015) р. [180, с. 245]; ця дата зафіксована і в «Повісті временних літ» [250, с. 115]. Натомість неточною є дата вступу Володимира на престол: 11 червня 6486 (-978 р.) [180, с. 245]. В літописних текстах день і місяць не позначено, а рік розходиться з даними «Пам'яті і похвали» — 980 р. [180, с. 63—66]. Вважаємо, що дата Іакова Мніха має на увазі смерть Ярополка, напевно, зафіксовану в церковних документах. Останнє дозволяє з'ясувати, звідки ж взялися день і місяць, але не роз'яснює помилку щодо року.

Дуже важливим є те, що у Іакова Мніха зафіксовано: на престол Володимир вступив «в осмое лѣто по смерти отца своего Святослава» [180, с. 245]. Звідси виходило б, що за «хронологією Іакова» Святослав

загинув 970 р. Отже, угоду з Цимісхієм він уклав через рік після власної смерті *. В дійсності між загибеллю Святослава (972 р.) і вбивством Ярополка (980 р.) спливло вісім років. Як бачимо, хибним у Іакова Мніха є визначення літа, коли почалося одноосібне врядування Володимира.

Подібних помилок в тексті «Пам'яті й похвалі» маємо цілу низку. Так, наприклад, закладка Десятинної церкви, за Іаковом, відбулася на четверте літо після хрещення (991 р.); насправді — 989 р. (освячення відзначено в літописах під 996 р.) [250, с. 108—109; 320, с. 121]. Автор твердить, що Володимир хрестився на десяте літо після загибелі Ярополка, яку він, як зазначалося, відносить до 978 р. Знову присутнє непов'язання в розрахунках. Якщо в тексті застосовується манера обчислень, поширена в Київській Русі, то роком хрещення буде 987 р., але ж тоді смерть «рівноапостольного» князя припаде на 1014 р. Якщо погодитися, що Іаков Мніх обчислював хронологічні інтервали за методом, вживаним в наш час, то датою навернення буде 988 р.

Простежується й ряд неточностей суто історичного змісту. В переліку воєнних перемог Володимира, наприклад, на першому місці називається похід на радимичів, потім на в'ятичів і ще далі — на ятвягів [180, с. 244]. Насправді послідовність була інша: 981 та 982 рр. відбулися два походи на в'ятичів, 983 р.— на ятвягів і лише 984 р.— на радимичів [250, с. 69—71]. «Рівноапостольний» князь не міг ходити на хазарів, а тим більше — накласти на них данину [180, с. 244]. Хазарська держава була ліквідована ще його батьком у 60-і роки X ст. Про виправу на «срібних» болгар та про незрозумілу експедицію на Пороги йшлося вище. Перелічені недоречності роблять твір Іакова Мніха більш як сумнівним історичним джерелом.

Історія Володимирова хрещення. Спробуємо реконструювати дійсний хід подій, пов'язаних з хрещенням Володимира.

В середині 80-х років X ст. Візантійська імперія переживала тяжкі часи. Становище особливо погіршало внаслідок повстання Варди Скліра та наступу болгар на чолі з Самуїлом Комітопулом. Поразка під Сердікою і в Родопах влітку 986 р. поставила Василя II перед катастрофою. В пошуках порятунку він звертає свій погляд на Русь, з якою у греків доти були напружені стосунки. Втручання Володимира у болгарські справи, його збройний конфлікт з Комітопулами, істотно змінив ситуацію і відкрив перед Василем II шанси на угоду з київським князем.

Незабаром після ганебної втечі з Родопських клісур імператор надсилає до Києва посольство. В ньому брав участь тонарх однієї з Наддунайських областей, що перед тим встановив з Володимиром васальні стосунки. Київський князь погодився на союз, але як ком-

---

* Хронологія балканських воєн Святослава є досить складною проблемою з огляду на розбіжності у свідченні джерел [279]. Зокрема, деякі дослідники відносили укладання договору Святослава з Цимісхієм до 972 й навіть до 974 рр. [16; 134, с. 3—7; 207, с. 12—15; 332, с. 164—165; 797]. Однак жоден історик не припускав дати, ранішої за 971 р. Зараз можна вважати доведеною дату — літо 971 р.

пенсацію за військову допомогу зажадав руки грецької царівни. Це була нечувано зухвала вимога. Ще зовсім недавно Константин Багрянородний застерігав візантійських зверхників не родичатися з «варварськими» володарями, вважаючи це за приниження імператорського рангу [Const. Porph., AI, p. 275—276]. Та й сам Василь II перед тим відмовив французькому королю Гуго Капету, який просив видати за його сина Роберта одну з візантійських царівен [107, с. 493—498]. Не дивно, що посли, не уповноважені вирішувати подібні питання, розгубилися.

Зрозуміло, що для бастарда, якому доводилося раз у раз чути закиди щодо сумнівності свого походження, шлюб з грецькою царівною був би не просто моральною сатисфакцією, а й визначним досягненням, що незмірно зміцнило б престиж як самого володаря, так і його держави.

Посли повернулися до Константинополя, аби доповісти Василю II про вимогу київського князя. Вважаємо, що саме цей зворотній шлях був описаний топархом в його нотатках. Пропозиція Володимира поставила Василя II у скрутне становище. Він відповів відмовою, сподіваючись на досягнення більш прийнятного модусу вівенді, але переговори не перервав. Другий тур їх, напевно, припав на весну 987 р. Володимир наполягав на своєму, розуміючи, що безвихідь спонукає Василя II до поступки. Виступ Варди Фоки, проголошеного імператором в серпні 987 р., загострив ситуацію, остаточно підірвавши позиції законного імператора.

За цих умов Володимир активізує свої дії. Він перериває переговори і готує воєнну експедицію, яка мала продемонструвати імператорській адміністрації рішучість київської позиції. З найближчих до Русі надчорноморських осередків візантійського панування найбільшим і найважливішим був Херсонес — центр феми та єпископії. Його й обрано для демонстрації військової сили. Підготовка до походу, зрозуміло, відібрала деякий час. Оскільки літописне повідомлення про Корсунську експедицію вміщено під 988 р., який починався 1 вересня 987 р., можна сміливо твердити: київська армада вирушила на південь восени, найімовірніше, у вересні. Відкритий виступ Варди Фоки саме в цей час (вересень 987 р.) сприяв піднесенню шансів Володимира на успіх замисленої справи.

Облога Херсонеса тривала шість місяців і закінчилася весною — в кінці березня або на початку квітня. Василь II став зговірливішим і під загрозою перенесення воєнних дій під стіни Константинополя * [250, с. 95] погодився на шлюб Анни з київським князем, поставивши, однак, умовою хрещення київського князя. Володимир, який на той час усвідомив необхідність покінчити з віджитим язичеством, прийняв цю умову.

---

* «Повість временних літ» фіксує загрозу Володимира, звернену до царів Василя й Константина: «...аще ея (сестру Анну.— *М. Б.*) не вдасте за мя, то сотворю граду вашему (Константинополю.— *М. Б.*), яко и сему (Корсуню.— *М. Б.*) створихъ» [250, с. 95].

Найближчий шлях від Херсонеса до Константинополя пролягі через море до Синопи, а далі вздовж північного узбережжя Мал азійського п-ова і становив близько 750 км. Враховуючи середній д античності та раннього середньовіччя рух з швидкістю близько 4 ву лів (10 км на годину) [75, с. 324], і за умови цілодобового веслуванн його можна було подолати за три-чотири дні. Таким чином, вже чер тиждень після здобуття міста Володимир зміг здійснити обидва о ряди — хрещення та вінчання.

Місце, де відбулася ця подія, в джерелах визначається по-різном Деякі тексти називають церкву св. Василя *, інші — церкву св. Соф [250, с. 97], ще інші — св. Іакова [156, с. 30; 336, с. 13; 337, с. 17 385, с. 44; 632, с. 210; 633, с. 314; 636, с. 118; 660, с. 104] або Спа [155, с. 34; 708, с. 34]. Методом виключення надаємо перевагу дво останнім варіантам. Появу в текстах церкви св. Василя легко поя нити християнським ім'ям щойнонаверненого неофіта. Але є пов домлення, що храм св. Василя у Херсонесі збудовано Володимиро на відзнаку свого прилучення до грецької віри [180, с. 228] **.

Так само зрозумілою є й згадка церкви св. Софії, оскільки хра цього імені були поширені у християнських країнах, причому нерід мали статут кафедральних. Чи існувала церква того імені в Херсон сі, невідомо. Жодних згадок про неї не маємо. Можливо, її поя у «Сказанні» становить довільну здогадку письменника XI ст. а пізнішого часу, коли у Києві, Новгороді, Полоцьку діяли кафедраль собори св. Софії.

Натомість появу в давньоруських документах церкви св. Іако або Спаса може пояснити лише той факт, що місцем хрещення Вол димира був саме цей храм. Так чи інакше, проблема залишаєть невирішеною — адже хреститися одночасно в двох церквах київськ князь, зрозуміло, не міг. Оскільки згадка св. Спаса виступає лиш в поодиноких випадках, тоді як ім'я св. Іакова є найпопулярніш і присутнє в переважній більшості текстів, вважаємо ймовірніш припущення, що саме в церкві св. Іакова відбулося хрещення кий ського володаря.

Після здійснення двох обрядів київське шеститисячне війсь рушило через море до Константинополя і через кілька тижнів по то взяло вирішальну участь у битві під Хрисополем. Володимир пове нувся до Києва з молодою жінкою і почтом, прихопивши троф з пограбованого і сплюндрованого Херсонеса ***.

Володимир та ієрархія. Ми знову стикаємось із загадкою, п й досі бентежить дослідників. В нашому розпорядженні немає жодн

---

* В Новгородському літопису натомість «Василіски» [441, с. 152]. Це д підстави коментаторам вважати, що ім'я св. Василя (підкріплене іменем па рона щойнонаверненого князя) з'явилося внаслідок хибного усвідомлен грецького слова βασιλικα (базиліка), застосованого автором «Корсунської л генди» [357, с. 338].

** В Іпатовському літопису церква Іоанна Предтечі [250, с. 101].

*** Археологи відзначають в Херсонесі виразні сліди погрому, що став наприкінці X ст. [58; 59; 56; 302; 784; 789, с. 14; 787, с. 65].

відомостей про створення на Русі церковної організації після хрещення Володимира. Єдине джерело — Никонівський літопис, в якому йдеться про діяльність митрополита Михайла Сирина, призначеного на Русь патріархом Фотієм у 862 р., та підлеглих йому шести єпископів. Однак в цих уривках розповідається про часи Аскольда і про події, аж ніяк з релігійним актом 988 р. не зв'язані.

Дослідники, які зеперечували «Корсунську легенду» і вважали, що Володимир хрестився у Києві або ще деінде, припускали, що акт 988 р. був справою не константинопольської кафедри, а римської [376; 801; 802; 835] або навіть Охридської (Болгарської) [508]. Перша точка зору базувалася переважно на переказах саги про Улафа Тригвісона і ніколи не мала серйозного поширення. Натомість болгарська версія знаходила своїх шанувальників. М. Д. Присьолков взагалі твердив, що руська церква спочатку формально входила до охридського діоцезу і лише за часів Ярослава Мудрого перейшла у царгородське підпорядкування [508, с. 23]. Саме цим він пояснював мовчання джерел щодо заснування на Русі церковної організації наприкінці X ст. Однак наведена ним аргументація була надто слабою, що неодноразово підкреслювалося у спеціальній літературі [331, с. 216; 435; 806 та ін.].

Ім'я Михайла як першого архієрея на Русі посідає в численних списках київських митрополитів перше місце [440, с. XIII; 632, с. 296; 647]. Але іноді замість нього називають інше ім'я — Леон (Леонт) [441, с. 473], яке в більшості рукописів займає друге місце. Дискусія, що виникла в літературі з приводу цих ієрархів [180, с. 276—282], не має підстав. Непорозуміння викликано намаганням перенести діяльність створеної Фотієм давньоруської ієрархії на часи Володимира. Цим втрачається будь-який сенс суперечок довкола питання про першого київського митрополита і про час перетворення київської архієпископії на митрополію.

Зрозуміло, що якась церковна організація у Києві після 988 р. повинна була існувати. Її мав очолювати архієрей, якому підлягали б пресвітери (священики з правом літургії). Питання про ранг архієрея — єпископ чи архієпископ (митрополит) — поки що залишимо осторонь. Жодної згадки про того архієрея в джерелах немає. Натомість є згадки про єпископів, причому в множині.

У зв'язку із сказаним висловимо гіпотезу, яка, на нашу думку, з'ясовує та усуває всі непорозуміння. У Києві на момент хрещення Володимира уже існувала й діяла єпархія, створена ще в 60-і роки IX ст. До нас дійшов список кафедр, підлеглих Константинопольській патріархії, укладений у 80-і роки X ст. В ньому руська кафедра (в ранзі митрополії) значиться під номером 60. Це не могла бути щойно заснована єпархія, створена після 988 р.: проти цього рішуче виступає хронологія.

Таким чином, Володимиру не було потреби створювати нову єпископію або архієпископію. Складна боротьба християнства та язичества за час 882—988 рр., напевно, відбилася й на становищі руської кафедри. Періоди підпесення чергувалися з періодами занепаду. Не виключено, що в певні проміжки часу руська кафедра лишалася неза-

міщеною. Проте традиція зберігалась і після акту 988 р. повинна була ствердитися остаточно.

Виходячи із мізерних літописних звідомлень, можна дійти висновку, що у Володимира Святославовича і після навернення існували напружені відносини з київською ієрархією. Виникли вони, мабуть, ще за умов третього антихристиянського терору. З наявних свідчень випливає, що, ставши християнином, Володимир у церковних справах довіряв не митрополиту, а Анастасу Корсунянину, вважаючи його за фактичного керівника руської церкви. Під 988 р. читаємо: «Володимеръ же поимъ царицю, и Настаса, и попы Корсуньскыя, мощи святаго Климента, и Фива, ученика его..., а самъ приде Кыеву» (далі йде розповідь про хрещення киян) [250, с. 101]. Про митрополита і київських священиків не згадується жодним словом. Яка їх участь у навернені народу — невідомо.

Анастасу ж довірено Богородичну церкву (Десятинну), збудовану як кафедральний храм [Там же, с. 106]. В ній служили «попы корсуньския», а не київські [Там же, с. 106]. Анастасу віддано й десятину, призначену великим князем на утримання давньоруської ієрархії [250, с. 109]. Один з «Житійних» творів навіть називає Анастаса єпископом, хоча він був простим пресвітером [748, с. 35].

Важко сказати, хто більше завинив у збереженні напруженості — Володимир чи митрополит. Здавалося б, обидва мали бути зацікавленими в нормалізації відносин, але компроміса досягти не пощастило і лише смерть (можливо, відставка?) архієрея розрядила атмосферу. Призначений на руську кафедру Іоанн, нарешті, зміг привести реальний стан справ у відповідність до офіційно визнаного модусу. Наслідком був Церковний устав Володимира, який на зразок статуту Аскольда підтвердив візантійське церковне право на Русі [453, с. 235—254].

Як звали попередника Іоанна, нам невідомо. В списках київських митрополитів, як зазначалось, Іоанн названий безпосередньо за Леоном, який в свою чергу заступав Михайла Сирина. Спробуємо розібратися в цих іменах, з яких найпроблематичнішим є Леон. Не виключено, що саме його рукопокладено Фотієм одразу після кончини Михайла. Правдоподібними є й інші варіанти. Чи не був, скажімо, Леон тим архієреєм, якого призначив на Русь патріарх Ігнатій після скинення непримиренного Фотія? Зрештою, не можемо виключити й гіпотезу, за якою Леон займав київську кафедру у 80-х роках X ст., тобто на момент Володимирова хрещення, і був безпосереднім попередником Іоанна I.

Розгляньмо питання детальніше. Між смертю Михайла Сирина (першого київського ієрарха) і актом 988 р. минуло 125 р. Зрозуміло, що за цей час на Руській кафедрі мала змінитися кількість осіб,— напевно, не менше п'яти, а може й більше. Серед них, поза сумнівом, був і Леон. Отже, постає питання: куди припадає цезура—в інтервал між ним і Михайлом, чи Іоанном? Чи можливо між тим і другим (чого також виключити не можем)? Всі три варіанти виглядають цілком правдоподібними.

Однак існують деякі матеріали, що дозволяють схилити чашу

терезів на користь раннього варіанту. В Никонівському зведенні (чиї повідомлення спираються на текст «Літопису Аскольда») читаємо: *«Леонтъ митрополитъ Киевскій і всея Руси* *. Того же лѣта взя Владимеръ у блаженнаго патріарха Фотѣа Костянтиноградцкаго митрополита Кіеву и всей Руси Леонта, и бысть радость веліа въ людехъ» [440, с. 64]. Про те, що Леон був рукопокладений Фотієм, свідчать й інші тексти [441, с. 478].

Існує канонічний твір «Леона, митрополита Русі» «Про опресноки», що являє собою антилатинський трактат [420, с. 61; 452, с. 115—132; 496, с. 27—45]. Писаний грецькою мовою, він містить повний титул автора: «...Λεοντος μητροπολιτου της 'εν Ρωσια Πρεσθλαβας». Збереглися численні списки того твору, звичайно, в пізніших автографах. Наявні відомості засвідчують популярність його за межами Русі (зокрема, в Охриді) не пізніше початку XI ст. Достовірність документа не викликає сумніву [180, с. 265; 331, с. 219; 420]. На жаль, точної дати трактат не має [834, Col. 1360]. Однак тематика (полеміка проти латинян) робить малоймовірним віднесення його до Володимирової доби. А. М. Попов, наприклад, упевнено відносив написання твору до IX ст. [496]. Ми вважаємо, що Леон дійсно був другим київським митрополитом, сподвижником Фотія, призначеним на Русь після кончини Михайла Сирина.

Як же звали попередника Іоанна? В «Церковній історії» Никифора Каліста Севастійського за часів Василя II призначено на Русь митрополита Феофілакта Севастійського [420, с. 91; 500, с. 134—135; 829]. Дата призначення не названа, але це не могло статися пізніше за 991 р. [420, с. 91]. Отже, можливий хронологічний діапазон визначається в рамках 976—990 рр. Цілком правдоподібно, що хрещення Володимира відбувалося саме за того ієрарха. Можливо навіть, що захоплення влади Володимиром мало місце за його понтифікату.

Ім'я Іоанна як руського митрополита (архієпископа) ** згадується не лише в списках вищих київських ієрархів, а й в інших джерелах, зокрема, зв'язаних з канонізацією Бориса і Гліба [707, с. 60—61]. Іоанну належить перший твір з цього циклу — «Служба Борису і Глібу» (близько 1020 р.). Він пережив Володимира і продовжував виконувати свої функції до 30-х років XI ст., коли його замінив Феопемпт — перша особа на київській кафедрі, чиї прерогативи митрополита ніколи не викликали дискусії.

Структура київської митрополії часів Володимира відома лише частково. Скільки єпископій і які саме входили до її складу — нам невідомо. За Аскольда Михайлу Сирину підлягало шість архієреїв, з числа яких двоє перебували у Києві, а чотири діяли на периферії. Чи збереглася ця структура й пізніше, жодних вказівок немає. Проблема ускладнюється неясністю щодо географічного поширення християнства у ті часи [111, с. 84; 180, с. 163—179; 331, с. 215]. Не підлягає сумніву навернення Новгородської землі, яке, за свідченням

* Курсив мій.— *М. Б.*

** Обидва титули як рівноцінні виступають часом в одних і тих самих текстах [707, с. 60]. Це підтверджує безплідність та надуманість суперечок щодо перетворення київської архієпископії на митрополію.

джерел, здійснювалося через подолання опору з боку місцевого населення, часом — із застосуванням зброї * [653, с. 112—113]. Новгородський єпископ Іоаким, згадуваний в різних джерелах, зокрема у списках новгородських єпископів [441, с. 160, 163, 473, 551 та ін.],— особа реальна. Його записи використано новгородськими літописцями пізнішої доби **.

Повідомлення пізніших джерел про хрещення Суздальсько-Ростовської землі, про заснування там міста Володимира та Володимирської єпархії хибні (про що йшлося вище). В дійсності Володимира-Клязьмі засновано правнуком «рівноапостольного» князя — Володимиром Мономахом.

Проте відомості про ростовського єпископа Феодора, висвяченого за Володимира Святого, вважаємо за достовірні. Його рукопокладено близько 990 р., але він незабаром був змушений тікати від упертих мерянських язичників; перебрався до Суздаля, але 1010 р. повернувся до Ростова. В 1014 р. переїхав до Києва, де й помер у 1023 р. ***

У Никонівському літопису під 992 р. є запис про висвячення митрополитом Леоном єпископів: Неофіта Чернігівського, Феодора Ростовського, Стефана Володимирського (на Волині), Микити Білгородського [440, с. 64—65; 654, с. 64—65]. Але це повідомлення спростовується тим, що всі перелічені особи (за винятком Феодора Ростовського) і саме в тих ролях виступають в джерелах кінця XI — початку XII ст. як сучасники (і учасники) тодішніх подій.

Так, чернігівський єпископ Неофіт брав участь у перенесенні мощей Бориса і Гліба у 1072 р. [707, с. 62]. Печерський ігумен Стефан (пізніше настоятель Кловського монастиря у Києві, висвячений єпископом у Володимир-Волинський десь наприкінці 80-х або на початку 90-х років XI ст.) в ранзі єпископа згадується під 1091 р. [250, с. 202]. Помер він у 1094 р. [250, с. 217]. З Микитою Білгородським справа складніша. У джерелах ця особа ніби подвоїлася. За свідченням «Сказанія чудес св. Романа й Давида», єпископ Микита з Білгорода брав участь у згаданому вище перенесенні мощей 1072 р. [707, с. 62], але, за свідченням «Повісті временних літ», білгородський єпископ з тим іменем брав участь в іншій аналогічній церемонії, що відбулася 1115 р. [250, с. 277—280]. Його рукопокладено попереднього літа [250, с. 277] Отже, у 1072 р. він аж ніяк не міг бути єпископом. Очевидно, тут помилка агіографа (Лазаря Вишгородського) [158] цілком зрозуміла, тим більше, що в деяких оповідках, присвячених акту 1072 р., знаходимо ще й ім'я Стефана Білгородського [440, с. 99].

Важко уявити собі випадковий збіг такої кількості імен. Тому вважаємо, що реєстр Никонівського літопису, напевно, базований на

* Пор. літописне твердження: «И бысть радость всюду» [441, с. 159].

** Пор. фрагменти, де виклад ведеться від першої особи: «Мы же стояхом на Торговои стране, ходихом по торжисчам и улицам, учахом люди, елико можахом...» [653, с. 112]. На підставі цих уривків В. М. Татіщев визначив Іоакима Корсунянина автором твору, де вони містилися.

*** Відомості про Федора вміщено у «Житії Леонтія Ростовського» [180, с. 200—201].

церковних документах, є очевидним анахронізмом, який переносить на кінець X ст. відомості другої половини XI — першої половини XII ст. Хроністи XVI ст. використали списки місцевих ієрархів, спроектувавши перші наявні там імена на часи Володимира Святославича.

Підводячи підсумки наявним відомостям, можна з більшою або меншою достовірністю стверджувати існування у кінці X ст. таких кафедр: Київської (Переяславської?) митрополії (Феофілакт Севастійський, пізніше — Іоанн I); єпископій у Новгороді (Іоаким) та Ростові (Феодор). Проблематичним, але цілком ймовірним є існування кафедр в Білгороді, Чернігові та Володимирі-Волинському, що підтверджується географічними міркуваннями та історичною традицією. Можна припускати також заснування єпархій в Полоцьку і Турові, хоча про них не маємо жодних згадок. Трохи пізніше до них, мабуть, додано Тмутараканську єпископію.

Дуже цікавим є питання про Переяслав, що вже у XI ст. називається в джерелах як третій за значенням центр Русі. Переяславська єпархія, поза сумнівом, належить до найстаріших, але проблема ускладнюється питанням, де саме перебувала резиденція київського митрополита. Дослідників давно цікавлять повідомлення, які зв'язують діяльність вищого ієрарха Русі не з Києвом, а з Переяславом. Залишаємо осторонь свідчення «Повісті временних літ», що називає митрополитом переяславським єпископа Єфрема Скопця — сучасника Володимира Мономаха [250, с. 200]. Цю неточність легко пояснити далекою традицією, яка, в свою чергу, потребує роз'яснення. Справді, за деякими даними існував інший митрополит — Єфрем, що жив у середині XI ст. В списках київських архієреїв його названо після Іларіона та перед Георгієм [441, с. 473]. В літописному тексті цього ієрарха згадано під 1055 р. [441, с. 183].

Никонівський літопис прямо підтверджує, що за часів Володимира резиденція київського митрополита перебувала у Переяславі [440]. Та найзначнішим документом є титулатура митрополита Леона — автора трактату «Про опресноки»: в деяких списках він названий «Переяславським» (μητροπολιτου της'εν Ρωσια πρεσθλαβας) [420, с. 88]. Важко переоцінити значення цього джерела. З нього випливає, що Переяслав дійсно був резиденцією вищих ієрархів Русі практично від самого заснування кафедри. Особливо після перевороту 882 р., коли християнство тимчасово втратило значення державної релігії. Тому київські митрополити воліли (чи змушені були) триматися подалі від столиці. Така традиція існувала деякий час і після акту 988 р. Дослідники вважають, що перенесення митрополії до Києва відбулось за Феопемпта, близько 1039 р. [180, с. 328—329; 331, с. 219; 420, с. 92—93; 452, с. 39]. Можливо, це сталося раніше, за Іоанна I, але принципового значення те поточнення не має. Воно не може підважити загальної тенденції, що яскраво відбиває надзвичайну складність процесу утвердження християнства на Русі.

Розділ V

ВИНИКНЕННЯ «ВОЛОДИМИРОВОЇ ЛЕГЕНДИ»

*

Усобиці 1015—1036 рр. Київський князь Володимир Святославич помер 15 липня 1015 р. [250, с. 115]. Нагла смерть його сталася в надзвичайно напружений момент. За два-три роки до того Володимир викрив змову Святополка, спрямовану на захоплення київського престолу. Відомості про це є лише у Титмара Мерзебургзького: «Згаданий вище князь (Володимир.— *М. Б.*), почувши, що його власний син (Святополк.— *М. Б.*), таємно під'южений Болеславом, готує повстання проти нього, ув'язнив його разом із жінкою та Рейнбером (духівник Святополкової дружини.— *М. Б.*)» [Thit. Chron., p. 72—73; 247, с. 83; 374].

Святополк, син Ярополка Святославича, мав більші права на київський престол, ніж бастард Володимир, і тому старше київське боярство вважало його своїм лідером. На заході небезпечну активність виявляв тесть ув'язненого княжича Болеслав Хоробрий. З півдня Києву загрожували печеніги, з якими Святополк мав союзницькі відносини. На півночі на відкритий конфлікт наражався Новгород, де сидів старший Володимирович — Ярослав [250, с. 114—115]. Володимир, боючись залишатися у Києві, перепіс свій двір у добре укріплений Берестовський замок — під надійну охорону «нової» дружини.

З Ростова викликано Бориса [250, с. 115; 707, с. 43], якого Володимир, вірогідно, вважав за спадкоємця [634, с. 205]. Борис мав заступити батька на час походу проти непокірного Ярослава. Несподівана хвороба великого князя порушила всі плани й розрахунки. В цей час з півдня надійшла звістка про рух печенізької орди. Довелося відкласти новгородську експедицію і кинути головні військові сили проти номадів [250, с. 115].

Саме тут і сталася трагічна розв'язка. Утворилася надзвичайно напружена обстановка. Володимир помер, не зробивши розпоряджень щодо спадщини. Борис перебував у Печенізькому степу разом з основною частиною «нової» дружини. У Києві, в порубі, сидів Святополк — особа з безперечними правами на великокнязівський стіл. Наближені померлого володаря розгубилися, боючися приходу до влади Святополка. Вони намагалися приховати від громадськості смерть великого князя, негайно повідомити про неї Бориса, дочекатися його повернення із військом, а далі діяти відповідно до обставин. До Печенізького степу поскакали гінці.

Дізнавшися про наглу смерть батька, Борис припинив похід і фор-

сованим маршем рушив до Києва. Проте утримати таємницю не пощастило. Прихильні до Святополка бояри вивезли тіло померлого князя з Берестова і виставили у кафедральному соборі [250, с. 115; 707, с. 44. Див.: 109; 247, с. 201—205; 755, с. 70—74]. Святополка було випущено з в'язниці та проголошено великим князем. На той час Борис вже досяг Альти, коли одержав нове повідомлення про київські справи. Він зрозумів, що ситуація змінилася і шлях на престол може пролягати тільки через громадянську війну. Дружина вимагала від княжича негайно рушити до Києва, але той не наважився на збройний конфлікт. Тоді військо, розчароване нерішучістю свого ватажка, залишило його напризволяще [250, с. 118].

Якби Святополк вчасно дізнався про саморозпуск Борисової дружини, він напевно утримався від ризикованих дій. Але в його уяві ростовський князь був небезпечним претендентом, який на чолі восьмитисячного війська сунув на Київ. Тому він вирішив ліквідувати суперника. Задум здійснено чотирма вишгородськими боярами: Путшею, Тальцем, Єловичем та Ляшком [250, с. 118—120].

Але убивство ростовського князя не вирішило проблеми остаточно. Джерела приписують Святополку широку програму повного винищення Володимирова дома [250, с. 122; 707, с. 46]. Важко сказати, якою мірою це звинувачення відповідає дійсності, але ще два княжича Володимирової династії наклали головою: Гліб Муромський та Святослав Деревлянський [250, с. 122—126].

Наступною жертвою мав бути Ярослав, який сидів у Новгороді, але він одержав попередження від сестри Предслави. Воно прийшло у напружений момент, коли новгородський князь вступив у конфлікт з місцевою суспільною верхівкою [250, с. 127—128; 441, с. 174—175].

Одержавши повідомлення Предслави про київські події, Ярослав скликав нараду найвпливовіших новгородців та просив у них допомоги. На здивування новгородці виявили готовність підтримати свого запанасника в боротьбі проти Святополка [250, с. 128; 441, с. 174—175]. Підкреслимо, що в діях Ярослава, який шукав підтримки у скривджених підданців, і в позиції міської знаті відбилося далекоглядне розуміння політичної ситуації та взаємної вигоди. Новгородська знать вважала Ярослава за свого лідера, схильного захищати її інтереси перед Києвом. Під стінами міста укладено угоду між новгородською верхівкою і князем, який гарантував на випадок успіху забезпечити права і привілеї великого міста над Волховом спеціальним юридичним актом *.

---

* В Новгородському першому літопису є запис: «И давъ имъ (новгородцям.— *М. Б.*) правду и уставъ списавъ, тако реши имъ: «по сеи грамотѣ ходите якоже списах вамъ, такоже держите» [441, с. 175—176]. Далі в тексті вміщено «Руську правду» (коротка редакція; тому деякі дослідники вважають, що перший варіант цього збірника і був грамотою, яку Ярослав дарував Новгороду [532, с. 203—204; 671, с. 204; 672, с. 48—61]. Інші, однак, схиляються до думки, що Новгород одержав спеціальну уставну грамоту, яка мала забезпечити права і вольності міста [43, с. 269; 190, с. 387; 247, с. 144—146; 381, с. 350, 358; 775, с. 500—509; 793, с. 65]. М. М. Ільїн називає ту грамоту «Magna Charta libertatum Великого Новгорода» [247, с. 145].

Збори в похід не потребували великого часу, і десь в серпні Ярославове військо, що складалося з 3000 новгородців і 1000 варязьких найманців * [441, с. 175], вирушило на південь. Вирішальна битва відбулася в листопаді або в грудні 1015 р. під Любечем і закінчилася повною поразкою Святополка [250, с. 129; 441, с. 175]. Ярослав переможцем вступив до Києва і був проголошений великим князем. Його суперник утік до Польщі, під захист свого тестя Болеслава Хороброго. Останній вів уперту боротьбу проти свого сюзерена, імператора Генріха II, а тому не мав змоги негайно надати зятю військову допомогу. Лише на початку 1018 р., уклавши мирну угоду в Будишині, він зміг активно втрутитися в руські справи.

Ярослав, який виступив проти польського війська, зазнав рішучої поразки (Західний Буг) і з кількома збросносцями утік, минаючи столицю, до Новгорода [250, с. 130]. 14 серпня польські війська вступили до Києва і Святополк вдруге став великим князем [250, с. 130; 581, отд. II, с. 1—2].

Надалі ситуація швидко загострилася. Польську дружину розселили по городах і селах Київської околиці, що, звичайно, не подобалося місцевому населенню. До того ж Болеслав тримав себе як завойовник: пограбував київську скарбницю, зробив наложницею Володимирову дочку Предславу, відправляв до Польщі полонених, захоплених на Русі, і т. п. Все це викликало загальне обурення й протест. Навіть Святополк відчув необхідність активного опору сваволі інтервентів, які поставили його при владі, й закликав своїх підданців до активного виступу [250, с. 131].

Болеслав, побоюючись залишитися без війська в явно ворожій країні, кинув свого «невдячного» зятя напризволяще, а сам, прихопивши київську скарбницю, занапащену Предславу і подвійного зрадника Анастаса Корсуняпина (який свого часу зрадив Візантію на користь Русі, а тепер Русь на користь Польщі), повернувся до Гнізна [250, с. 131].

Тим часом Ярослав, заручившись підтримкою новгородців, термінове зібрав нове військо і рушив проти Святополка, який, не чекаючи збройної сутички, втік до печенігів [250, с. 131]. Ярослав удруге зайняв Київ і остаточно повернув собі великокнязівський титул. Доля Святополка залишається неясною. За офіційною версією — літописною і агіографічною [250, с. 131—133; 707, с. 54] — він зазнав поразки у битві на Альті і скоро після того загинув. Натомість Еймундова сага — епічний твір, сучасний самим подіям, пропонує зовсім інший варіант: Святополка вбито ще до збройної сутички, під час маршу на Русь, сподвижниками Ярослава — варягами Еймундом і Рагнаром [552, с. 98—100]. Деякі дослідники віддають перевагу останній версії [375; 554]. Зрештою подробиці загибелі князя, прозваного «Окаяним», не мають для нас вирішального значення. Важливим є те, що Свято-

---

* «Повість временних літ» в паралельному тексті називає фантастичну цифру: 30 тис. новгородців і 1000 варягів [250, с. 128]. За такого співвідношення звертатися по допомогу найманців не було б рації.

полк програв у міжусобній боротьбі та остаточно зійшов з політичної арени.

Однак боротьба за владу в країні не припинилася. Проти Ярослава виступили нові претенденти на великокнязівський стіл, серед яких найнебезпечнішими були Брячеслав Ізяславич Полоцький та Мстислав Володимирович Тмутараканський. Перший був небожем Ярослава. Виступ розпочався 1021 р. захопленням Новгорода, але закінчився мирною угодою [250, с. 133]. Ярослав віддав йому міста Вітебськ та Усвят і визнав відносну незалежність Полоцького уділу. Значно складнішими виявилися стосунки з Мстиславом, який 1023 р. теж заявив претензії на великокнязівський стіл. Завдавши Ярославу жорстокої поразки під Лиственом на Чернігівщині, він був близький до омріяної мети [250, с. 134—136] і навіть випускав печатки з титулом МЕГАС АРХОN РΩІАС — великий цар Русі [69].

Лише активний опір київського боярства, вірного Ярославу, перешкодив реалізації тих претензій. Зведені брати уклали угоду, поділивши Русь навпіл вздовж Дніпра. До свого Тмутараканського уділу Мстислав приєднав Чернігівщину і Переяславщину. Під владою Ярослава лишилися Правобережжя, Волинь та Північ з Новгородом на чолі.

Лише після смерті Мстислава, що сталася 1036 р., Русь було знову об'єднано під владою київського князя [250, с. 138]. Саме на цей час припадає початок особливо інтенсивної державної, просвітницької та будівельної діяльності Ярослава, що принесла йому прізвисько «Мудрий». Русь вступила в період свого вищого піднесення.

Ідеологічні заходи Ярослава. Діяльність Ярослава Мудрого становить одну з найяскравіших сторінок давньоруської історії. Вражають уяву широта і багатогранність ідеологічної програми, наполегливо й послідовно здійснюваної великим князем. Вона охоплює архітектуру, містобудівництво, образотворче мистецтво, літературу й книжкову справу, публіцистику, філософію та науки, шкільну освіту, кодифікацію права і т. п. Докладну (хоча, зрозуміло, неповну) характеристику такої діяльності знаходимо в «Повісті временних літ» під 1037 р. [250, с. 139—141].

Культурна діяльність Ярослава переслідувала ту саму мету, що й його внутрішня та зовнішня політика,— подолання відцентрових тенденцій, зміцнення держави та її кордонів, протистояння будь-яким спробам зовнішнього впливу на руські справи, піднесення міжнародного авторитету Київської держави.

Це цілком закономірно. Розбудова Київського дитинця (так званого «города Ярослава» [568]), спорудження грандіозної лінії міських укріплень, закладка й будівництво нової княжої резиденції та урочистих храмів — все це мало не лише утилітарний сенс, а й відігравало символічну роль пам'ятника, покликаного ствердити престиж Давньоруської держави.

Першою спорудою, зведеною Ярославом у Києві, був Софійський собор, закладений 1017 р. [441, с. 15, 180]. Дерев'яна церква з тим іменем, як ми вже знаємо, існувала й раніше. Її споруджено за часів Ольги та Володимира. Є підстави твердити, що Володимир замислив

і будівництво мурованої Софії, але не встиг реалізувати свій задум. Іларіон, зокрема, писав, що Ярослав «акы Соломонъ Давидова, иже дом Божіи великыи святыи его прѣмудрости създа на святость и освященіе граду твоему (Володимира.— *М. Б.*)» [413, с. 97].

Під час печенізького нападу влітку 1017 р. дерев'яна Софія згоріла [Thiet., Chron., VIII, *16*; 581, II, с. 1], як і інші київські церкви [250, с. 130; 440, с. 75]. На її місці, «на полѣ внѣ града» закладено новий кам'яний храм, будівництво якого, однак, затяглося з огляду на бурхливі події 1018 р. та наступних років. Передбачити наперед ці події, звичайно, ніхто не міг. Становище Ярослава у 1017 р. виглядало дуже міцним [92]. Основна п'ятинавова частина величної споруди була освячена 1030 р. Будівництво галерей, де розмістилися резиденція митрополита і університет, затяглося до 1037 р. [441, с. 180].

Оскільки «Повість временних літ» закладку Софії згадує у статті 1037 р. (присвяченій всій будівельній та просвітницькій діяльності Ярослава), в літературі поширений хибний погляд, ніби спорудження храму розпочалося лише в цьому році [271, с. 98—102; 330, с. 55; 387]. Ця думка свого часу вважалася панівною. Знаходить вона собі прибічників і в наші дні [37; 39; 499, 867], хоча більшість фахівців схиляються до ранішої дати [11, с. 37—38; 76, с. 13—14; 92; 106, с. 155; 145; 153, с. 240—257; 230; 231; 309, с. 250—257; 363; 364; 366; с. 8; 593, с. 62; 612, с. 13; 685; 686, с. 71—78; 689, с. 93—103]. Остання надійно засвідчена Новгородським першим літописом, який фіксує закладку Софії під 1017 р. [441, с. 15], а завершення будівництва — під 1037 р. [441, с. 180]. Зрештою, стаття «Повісті временних літ» виключає пізню дату, оскільки розповідає не лише про закладення церкви, а й про її опорядження та функціонування після освячення. Сама стаття написана 1037 р.: вона завершувала собою літописний кодекс, укладений наприкінці 30-х років XI ст. на замовлення Ярослава. У цей час Софійський собор вже був діючим храмом.

Нова кафедра будувалася на противагу одноіменному константинопольському храму і мала ствердити високий авторитет Руської церкви. Цій же меті служив і монументальний живопис, яким прикрашено інтер'єр споруди. Серед славетних софійських розписів [14; 324; 366; 388; 698, с. 111—160] необхідно виділити ктиторську фреску на західній, південній та північній стіні центральної нави та деякі цивільні сюжети на стінах північної сходової башти. Перша з них [274; 324; 624; 865] звеличувала київський правлячий дім. Серед композицій другої групи особливу увагу привертає фреска, що зображує константинопольський іподром [366; табл. 251—252] як своєрідний символ візантійської політичної еліти. Однак темою композиції був не заклад сам по собі, а прийом Ольги при константинопольському дворі, трактований як дипломатичний тріумф Русі [151].

Аналогічну роль відігравали й дві патрональні церкви, збудовані слідом за Софією, як елементи єдиного архітектурного ансамбля. Одна з них присвячена св. Георгію (патрону київського князя), друга — св. Ірині (патронесі великої княгині).

Задум нового урочистого центру давньоруської столиці, очевидно,

виник одночасно із закладкою Софії, тобто 1017 р. несприятливі для Ярослава події 1018—1024 рр. перешкоджали реалізації задуманого проекту. Софію було зведено і освячено, проте закладення «города Ярослава» відбулося лише у 1037 р., після смерті Мстислава Тмутараканського і відновлення державної єдності Русі.

Центральною спорудою нової лінії міських укріплень були Золоті ворота — суперник однойменної брами в Константинополі. Це була унікальна споруда, що не мала аналогій в тогочасному будівництві [271, с. 237—249]; вона виконувала не лише утилітарні, а й символічно-престижні функції.

Паралелізм Константинополь — Київ взагалі досить уперто і послідовно проведено в будівельній практиці Ярославових часів. Це не випадково. Київський князь, який слідом за своїм батьком прийняв імператорський титул, прагнув піднести престольне місто на рівень державної претензійності. «Суперник Константинополя» (як називає Київ хроніст XI ст. Адам Бременський [581, отд. II, с. 3]) мусив бути достойним конкурентом «другого Риму».

Важливим компонентом ідеологічної програми Ярослава Мудрого були заходи щодо розвитку літератури та книжкової справи. Піклуванням великого князя при Софійському соборі утворилася своєрідна академія — гурток добре підготовлених книжників та вчених, зайнятих не лише перекладанням з грецької та переписуванням готових текстів, а й укладанням нових літературних творів, покликаних втілити й пропагувати теоретичну платформу доби. Наслідком такої діяльності стало створення першої на Русі княжої бібліотеки [250, с. 141], яка разом із скриторієм займала Михайлівський приділ Софійського собору. Визнаним лідером академії був Іларіон, який у 1051 р. став митрополитом [250, с. 143—144].

Протягом 30-х та 40-х років у Софійському гуртку створено чимало оригінальних творів — публіцистичних, агіографічних, історичних. Серед останніх центральне місце належить так званому найдавнішому літописному зведенню 1037 р. Зміст цих творів було підпорядковано чітко сформульованій доктрині, суть якої добре викладено у «Слові про закон і благодать» Іларіона [413, с. 78—100].

Іларіон був визначним ученим (що підкреслено в літопису [250, с. 144]), громадським діячем, першим київським митрополитом — русином за походженням. Ним створена цікава концепція загальнолюдської історії, що базувалася на неоплатонічній філософській основі. Головною тезою її є вчення про еманацію — вилив світла (що вважалося за вищу і ідеальну форму буття) на темряву. В цьому вбачали суть діалектичного розвитку взагалі. Проектуючи неоплатонічну онтологію в сферу соціального поступу, Іларіон вводить поняття закону і благодаті як двох ступенів озаріння, що визначають головний зміст всесвітньої історії.

Закон, за Іларіоном, є нижчим ступенем, що знаходить своє відображення у Ветхому завіті. «Благодать» — вищий ступінь озаріння, відображено у Новому завіті. Закон — рабство, «благодать» — свобода. Відповідно до неоплатонічної концепції божественна першооснова буття (світло) становить собою єдність, тоді як несвіт (темря-

ва) — множину. Емапація є переходом від множини до єдності. Суть загальнолюдської історії, на думку Іларіона, полягає в поступовому прилученні народів до християнства, звідси випливає принципова рівність усіх народів, що прилучилися до благодаті — теза, явно протиставлена візантійській теорії Вселенської церкви і Вселенської держави, на роль якої претендував Константинополь.

На цій основі будується й політична платформа Іларіонового твору — питання про місце Русі у всесвітній історії та в системі християнської Ейкумени. Утвердження думки про велич народу і Київської держави знаходить у нього патетичне обгрунтування. Іларіон підкреслює, що й до християнізації Русь була «вѣдома и слышима есть всеми концы» [413, с. 92]. Особливої слави досягла вона після приєднання до «благодаті». Русь не потребує нічиєї опіки, не кажучи вже про зверхність; кожне панування в принципі протирічить «благодаті», тобто свободі. Молода держава кидає виклик старій імперії. Саме Візантію автор має на увазі, коли говорить про старі міхи, в які не слід наливати молоде вино. Називаючи Візантію «новим Єрусалимом» [413, с. 97], Іларіон прагнув показати протидію імперії поширенню християнства. Взагалі відчутний антиіудейський флер концепції з'явився під впливом «Промови філософа» з актуальним історичним переакцентуванням на візантійський «неоіудаїзм». Подібно до того, як Константин змушений був перенести хрест з Єрусалима від іудеїв, які не прийняли Христа, так Володимир переніс хрест з Візантії на Русь. Тут Іларіон підходить до центральної теми свого твору — визначення історичної ролі Володимира, трактованого в ролі просвітника Русі, достойного канонізації. Заради цього і було написане «Слово». Софійський гурток книжників, поза сумнівом, виконував соціальне замовлення, підводячи теоретичну базу під замислену Ярославом Мудрим ідеологічну програму, спрямовану на створення культу національних святих.

Іларіон вважав найвищою заслугою Володимира те, що він прийшов до хрещення вільно, без будь-якого поштовху ззовні. В цьому відношенні він порівнює його з Константином Великим, визнаним церквою «рівноапостольним».

Цікавою рисою твору є місце, яке Іларіон відводить розуму в процесі поширення «благодаті». Він ставить Володимира особливо високо тому, що той, приймаючи рішення, керувався тільки власним розумом, завдяки внутрішньому озаренню. Звідси — ідея «рівноапостольності», пов'язана з уявленням про надчуттєву передумову рішення.

Плани канонізації. Ідейне спрямування «Слова про закон і благодать» має відвертий практичний зміст — підготовку канонізації Володимира Святославича як офіційно визнаного просвітника Русі. Культ національних святих відігравав величезну роль у ствердженні авторитету будь-якої країни в рамках християнської Ейкумени. Тому зрозуміло, що Ярослав Мудрий, розробляючи всеосяжну ідеологічну програму, не міг знехтувати цією стороною справи.

Те, що проблема канонізації займала почесне місце в реєстрі Ярославових заходів, давно заявлено в літературі. Д. С. Лихачов

писав: «Ярослав уперто наполягає на визнанні святими княгині Ольги, варягів-християн (батька й сина), убитих язичниками в Києві при Володимирі, та своїх братів Бориса й Гліба. Канонізація Ольги й варягів-мучеників була рішуче відхилена Візантією, але наполегливість Ярослава у відношенні Бориса й Гліба зломила упертість імператора» [359, с. 50].

Цитований уривок справедливо відбиває загальну ситуацію, хоча й потребує уточнень. Вище зазначалося, що канонізація Ольги і «варягів» Іоана та Федора відбулася ще до 988 р., отже, Ярославу не було потреби ставити цю проблему знову. Натомість ідея канонізації Бориса і Гліба яскраво відбилася в публіцистиці Ярославових часів та наступних десятиліть. Однак позитивне вирішення питання затрималось й акт офіційного утвердження нових святих відбувся лише у 70-х роках XI ст., вже після смерті Ярослава. Найдивовижнішим є відсутність в наведеному списку імені Володимира Святославича, якому відводилось чільне місце в еклезіастичних планах Ярослава.

Література, присвячена Володимиру, що виникла за врядування Ярослава, була породжена саме підготовкою канонізації просвітника Русі і мала на меті обгрунтування необхідності цього акту. Коментований твір Іларіона, що становив собою програмно-декларативний документ; початкове «Житіє», особливо літописна стаття, включена до зведення 1037 р., є елементами єдиної системи, суть якої надто виразно виступає в текстах. Не підлягає сумніву, що проголошення Володимира «рівноапостольним» святим було своєрідною кульмінацією Ярославової еклезіастики. Інші кандидати (не виключаючи Бориса та Гліба) мали задовольнитися другорядною роллю. Однак саме тут Ярослава чекала прикра поразка.

Напруженість руссько-візантійських відносин наприкінці 30-х — початку 40-х років добре відома і не викликає дискусій [333, с. 386—399; 348; 352; 354, с. 349—350; 466, с. 79—80; 894] *. Значною мірою вона мала церковно-релігійне забарвлення [157; 247, с. 11; 359; с. 46—50; 381, с. 367; 506; 508, с. 90—92; 509, с. 103—104]. Зрозуміло, що візантійська адміністрація прагнула використати формальну залежність Руської церкви від константинопольської патріархії для тиску на Київ, причому не лише у церковних, а й у державних справах. Тому цілком природною є негативна реакція Ярослава на таку тенденцію, як намагання Києва протистояти візантійському впливу.

Не вдаючися в спеціальний розгляд цього питання, думаємо, однак, що проблема канонізації руських святих відіграла далеко не останню роль. На жаль, нерозробленою лишається хронологічна послідовність подій, що врешті-решт призвели до збройної сутички 1043 р. Нам невідомо, в якому році Ярослав звернувся до Константинополя з вимогою канонізації Володимира, Бориса і Гліба; невідомо, коли надійшла відповідь на цю вимогу і т. п. Отже, існують два варіанта, що здаються більш-менш ймовірними. Можливо, намічений

---

* Реальний розвиток подій дослідники уявляють по-різному: Г. Г. Літаврін, зокрема, вважає, що до вступу на престол імператора Михайла Мономаха руссько візантійські відносини розвивалися нормально.

конфлікт спричинився до негативної реакції Константинополя. Однак не менш ймовірно, що саме ця відмова стала однією з причин відкритого конфлікту. Втім, не можемо виключити й складнішу колізію, в якій обидва фактори діяли паралельно, поглиблюючи і загострюючи один одного.

В кожному разі ідея канонізації Володимира не знайшла підтримки в Константинополі й була рішуче заперечена. Ідея «рівноапостольності» відіграла в цьому фатальну роль. Патріархія відмовилася визнати Володимира Святославича святим, посилаючись на відсутність чудес і чудесного. Те, що Ярославовим книжникам здавалося головним козирем їхньої теорії, виявилось головним прорахунком. Банальна схема з чудесами, застосована щодо Бориса і Гліба, спрацювала значно краще, і обидва княжичі були визнані святими.

Реакція Константинопольської кафедри породила цікаву теологічну полеміку, яка знайшла свое відображення в джерелах. Зокрема, Іаков Мніх (послідовник Іларіона) рішуче заперечував значення чудес і чудесного як критерію святості. В «Пам'яті і похвалі Володимиру» читаємо: «Не дивимся, възлюбленѣи, аще чюдесъ не творить по смерти: мнозъ бо святѣи праведнѣи не сътвориша чюдесъ, но святи суть. Рече бо нѣгдѣ о томъ святыи Іоаннъ Златоустъ: отъ чего познаемъ и разумѣемъ свята человѣка, от чюдесъ ли или отъ дѣлъ? И рече: от дѣлъ познати, а не отъ чюдесъ. Много бо и волъсви чюдесъ сътвориша бѣсовськымъ мечтанiем; и бяху святѣи Апостолѣ и бяху лжiи Апостолѣ, бѣша святѣи пророцѣ и бяху лжiи пророцѣ, слугы дьяволя; ино чюдо, и самъ сотона преображается в ангелъ свѣтелъ. Но отъ делъ разумѣти святаго, якоже Апостолъ рече: плодъ духовныи есть любы, терпѣніе, благовѣріе, благость, кротость и въздержаніе, на таковыхъ нѣсть закона» [180, с. 243].

Іаков Мніх писав свій твір у другій половині XI ст., найімовірніше — наприкінці 70-х або ж у 80-х роках; можливо, під впливом другого повстання волхвів, що сталося 1071 р. [250, с. 164—170]. На той час еклезіастична полеміка між Києвом і Константинополем досягла кульмінації. 1072 р. офіційно визнано канонізацію Бориса і Гліба, відбулося друге урочисте перенесення мощей до повозбудованого храму у Вишгороді, але питання про канонізацію Володимира так і не зрушило з місця.

Справа, очевидно, полягала не в самих тільки догматичних міркуваннях. Певну роль відіграла й апеляція до реальної історії. У Константинополі добре знали, коли в дійсності була хрещена Русь і хто був її справжнім просвітником. І якщо неважко було сфальсифікувати початкову історію християнської Русі перед не дуже освіченою київською аудиторією першої половини XI ст., то обвести довкола пальця грецьку історіографію з її досвідом та інформативним фондом було набагато складніше. Хроністи XI ст. (Скилиця, Зонара та ін.) ретельно фіксували Аскольдове хрещення та навернення Ольги. Так само ідеологічну спрямованість бачимо і в тому, що візантійська історіографія уперто обходила мовчанням хрещення Володимира, хоча виклад подій 986—988 рр. робив згадку про той факт не лише закономірною, а й необхідною.

Формальної канонізації Володимира так і не відбулося. Однак упертість і наполегливість давньоруського духовенства в кінцевому рахунку взяли верх і почитання удаваного просвітника Русі утвердилося на Русі. Найдавніші відомості про офіційне поминання в церквах відносяться до XIII ст. [180, с. 185—186]; ця дата визнається за початок культу. Цікаво, що першу Володимирську церкву збудовано у Києві лише у другій половині XIX ст., а іконописного образу так званого святого не виникло взагалі.

Так, ідеологічна кампанія за канонізацію «рівноапостольного» князя в середині XI ст. породила «Володимирову легенду», яка деформувала справжню історію утвердження християнства на Русі, перетворивши надзвичайно складний, внутрішньо суперечливий, драматичний процес в одночасний богонатхнений акт єдиної особи.

Початкова історія київського літописання. Рання історія київського літописання є об'єктом підсиленої уваги з боку дослідників понад 150 років. Почавшись критичними розвідками М. Бестужева-Рюміна [65], І. Сухомлінова [649], І. Срезневського [640; 643; 644] М. Оболенського [448], ця проблема перейшла на принципово новий щабель завдяки працям О. О. Шахматова [745; 746; 750; 753; 755] та його численних послідовників *: М. Нікольського; В. Істрина, М. Присьолкова, Д. С. Лихачова, М. М. Тихомирова, Л. В. Черепніна, А. Насонова, Б. О. Рибакова та ін. Останнім часом початковий етап київського літописання вимальовується в такий спосіб.

1. Першою історичною працею у Київській Русі був «Літопис Аскольда», існування якого встановлено Б. О. Рибаковим [532, с. 159—173]. Розпочатий близько 866—867 рр., літопис являв собою важливий ідеологічний документ доби, спрямований на осмислення і ствердження Русі як невід'ємної частини християнської ойкумени і введення її історії у систему загальнолюдського поступу.

Б. О. Рибаков уважав «Літопис Аскольда» за «якийсь давно забутий, загублений ще в епоху Київської Русі стародавній аркушик (можливо, невідомий навіть Нестору), що виплив на світ з глибин московських архівів у зв'язку з грандіозною роботою, яку виконували російські історики, готуючи такі монументальні історичні праці, як Воскресенський літопис, Никонівський літопис, Степенна книга, Лицеве зведення та ін.» [532, с. 161]. «Жодної явної тенденції в цій короткій реєстрації фактів ми не спостерігаємо» [532, с. 173]. Ми не можемо погодитися з такою думкою. Короткі порічні записи мають сенс лише як своєрідний «напівфабрикат» — заготовки до майбутнього зведення. Самі по собі вони позбавлені сенсу. Історіографія кожного народу починається узагальненими творами, присвяченими проблемі походження того народу і закономірностей його розвитку. Саме таким твором і був «Літопис Аскольда».

2. Після перевороту 882 р. літописна традиція перервалася на деякий час. Втім, в християнській общині, яка продовжувала існувати

---

* Послідовниками О. О. Шахматова називаємо всіх дослідників, які сприймали і застосовували його метод незалежно від конкретних висновків та концепцій.

в Києві між 882 і 988 рр., напевно, велися якісь хронологічні записи (як це припускали І. Срезневський, М. Оболенський та деякі інші дослідники [74, с. 125; 448; 644]).

3. Надійні відомості щодо відродження київського літописання припадають на часи Ярополка Святославича (972—980). Записи, які велися в той час, Б. О. Рибаков називає «Літописом Ярополка» [532, с. 180—187].

4. У 996 р. укладено літописне зведення, у створенні якого брав участь Анастас Корсунянин. Факт існування цього твору встановлений Л. В. Черепніним та Б. О. Рибаковим [532, с. 173—192; 731].

М. М. Тихомиров висунув складнішу гіпотезу [675]. На його думку, на самому початку XI ст. (не пізніше 1007 р.) було написано «Повість про руських князів X ст.», що охоплювала час від 945 до 978 р. Пізніше, близько 1043 р., створено «Повість про початки Русі», яка розповідала про події від часів напівлегендарного Кия до Олега. Ще пізніше до літописної оповідки введено легенду про запрошення варязьких князів. Ця схема не враховує факт наявності київського літописання до 988 р., а відтак подекуди спрощує реальний процес. Однак необхідно віддати належне дослідникові: він виділив основні етапи: «Літопис Аскольда» («Повість про початки Русі»); Зведення Анастаса («Повість про князів X ст.») та ін'єктури Мстислава Володимировича в текст третьої редакції «Повісті временних літ».

Зведення 996 р. увібрало історичні матеріали, накопичені на час Володимира Святославича. Воно становило собою важливу ідеологічну ланку в політичній програмі великого князя, маючи на меті звеличити і прославити його діяльність, і завершувалося пространною «Похвалою» на честь видатного реформатора [250, с. 108—112]. В літературі ще не було спроб реставрувати цей кодекс, відтак його характеристика залишається поки що неясною. Втім фрагменти пізнішого літописання, які, напевно, йдуть від зведення 996 р., дозволяють думати, що літературний витвір Анастаса становив собою нехитру компіляцію, механічне поєднання різнорідних матеріалів, в тому числі й позаісторичних. Автор взяв за основу «Літопис Аскольда» і продовжив його тими відомостями, які пощастило розшукати у доступних йому джерелах. Проте явний брак матеріалу сильно дається взнаки при читанні відповідних розділів пізнішого літописання.

5. У 1037 р., за правління Ярослава Мудрого і під його безпосереднім контролем, створено нове зведення, яке О. О. Шахматов назвав «Найдавнішим» [755]. На жаль, спроба дослідника реконструювати це зведення не може вважатися вдалою і з повною підставою заперечена в новітній літературі [359, с. 43, 62; 532, с. 175]. Декотрі вчені, відкидаючи запропоновану О. О. Шахматовим реконструкцію кодексу 1037 р., взагалі взяли під сумнів його існування. Однак важко уявити собі, щоб Ярослав Мудрий, розробляючи і наполегливо втілюючи у життя всебічну ідеологічну програму, залишив би поза увагою найважливішу (і найдійовішу!) ланку, якою було літописання. Аналіз наступних текстів переконливо засвідчує наявність записів першої третини XI ст. (саме до 1037 р.), які за своїм характером різняться від наступних.

«Найдавніше» зведення являло собою не літопис у власному значенні того слова, а ідеологічний маніфест, покликаний утвердити певну історико-політичну концепцію, про яку була мова вище. Для нього є характерною тенденційність, його автори не спинялися перед прямою фальсифікацією історичних матеріалів.

Д. С. Лихачов висунув цікаву гіпотезу, за якою «Найдавніше» зведення трансформувалося в «Сказаніє про поширення християнства на Русі» [358, с. 60—80; 359, с. 58—76]. До його складу входили такі сюжети: хрещення та кончина Ольги; мучеництво Іоана та Федора; навернення Володимира; історія Бориса і Гліба; похвала Ярославу Мудрому. На думку автора, всі ці епізоди відзначаються єдністю стилю і вилучені з літописного контексту, становлять цілком самостійний і досить довершений твір. Д. С. Лихачов вважав за неймовірне, що літописець Ярослава Мудрого міг поєднати ці уривки суто церковного кшталту з чисто світськими епізодами, де прославляються язичеські князі.

Останнє міркування, однак, є цілковитим непорозумінням. Адже обидві групи фрагментів все-таки були поєднані, і думати, що це сталося за Ізяслава Ярославича або за Святополка Ізяславича, не більше підстав, аніж за Ярослава Мудрого. Навпаки, саме в 30-і або 40-і роки XI ст. ця тенденція знаходить підтримку в «Слові про закон і благодать» з його високим пієтетом до язичеських попередників Володимира святого. І це тим красномовніше, що саме Іларіона Д. С. Лихачов вважає за автора гіпотетичного «Сказанія».

Теорія Д. С. Лихачова, незважаючи на те, що вона прийнята деякими дослідниками [111, с. 24—46], не знайшла підтримки в літературі, що, однак, аж ніяк не може підважити думку про реальність літописання Ярославових часів — незалежно від того, яким уявляти тогочасне зведення.

6. В середині XI ст. чернець Печерського монастиря (пізніше — ігумен) Никон (дехто з істориків ототожнює його з Іларіоном, який нібито в чернецтві змінив ім'я [506]) вів чернетки як підготовку до укладання нового зведення. О. О. Шахматов і деякі його послідовники вважають, що це зведення дійсно було написане і доведене до початку 70-х років [755, с. 420—460]. Дехто навіть вважає Никона засновником літописання у власному розумінні слова, приписуючи йому не лише створення літописної форми, а й реальний виклад всіх подій до 1073 р. [358, с. 78—95; 273; 359, с. 76—144]. Інші, однак, беруть реальність Никонівського кодексу під сумнів [429, с. 430—437]. Авторство Никона здасться незаперечним щодо принаймні основної частини літописного тексту за 1055—1073 рр.; отже, він дійсно збирався укладати новий історичний твір, але з тих або інших причин не встиг здійснити свій намір.

7. У 1093 р. ігуменом Печерського монастиря Іваном укладено так зване «Початкове» зведення, яке в основній своїй частині дійшло до нас у складі Новгородського першого літопису [358, с. 95—102; 359, с. 94—100; 532, с. 248—254]. Цей твір мав актуальний політичний характер. Власне, це була не хроніка, а памфлет, що мав антикнязівське спрямування. Автор — переконаний прибічник ідеологіч-

ної платформи великого («старшого») боярства і противник так званої молодшої дружини, на яку звикли спиратися київські зверхники. Тому не дивно, що за свої погляди він зазнав репресій: його позбавлено сану і заслано князем Святополком Ізяславичем до Туровської глухомані.

Зведення 1093 р. використало «Найдавніше», значно скоротивши початкову частину, та нотатки Никона, що зберігалися у Печерському монастирі. Замість традиційної похвали великому князю — меценату літописання — твір ігумена Івана, на відміну від зведень 996 та 1037 рр., містив в кінці викривальну статтю, присвячену дезавуації Святополка Ізяславича.

8. Близько 1113 р. створено «Повість временних літ», автором якої був чернець Печерського монастиря Нестор, прозваний Літописцем. Це найвизначніший твір давньоруської історіографії.

Авторство твору вважаємо безсумнівним, хоча чимало дослідників брали під сумнів або й взагалі заперечували участь Нестора у створенні «Повісті», обмежуючи його літературну спадщину лише агіографією [67; 108; 180, с. 777—781; 262—264; 300; 306; 307; 309, с. 133—155; 311, с. 125—137; 469, с. 133—155; 932]. Аргументація, що наводилася на обґрунтування такої позиції (наявність дрібних розходжень у викладі фактів між «Повістю», з одного боку, та «Житіями Феодосія та Бориса і Гліба» — з другого), не витримує ніякої критики. Адже літописний твір Нестора становив собою зведення, тобто поєднання різних за походженням текстів, що належали різним авторам і відбивали різний погляд на речі. Зрештою, у давньоруських текстах такого калібру дрібні протиріччя раз у раз трапляються навіть в одному й тому ж творі, тому їх взагалі не можна розглядати як критерій для визначення авторства. До того ж більшість розбіжностей, якими оперують противники Нестора, становлять прикрі непорозуміння.

Тим часом авторство Нестора засвідчено у заголовках «Повісті временних літ» в ряді списків (в тому числі у Хлебніковському, одному з найсправніших списків Іпатської групи. В. М. Татіщев знав три рукописи з цим іменем [653, с. 123—125]) і підтверджується Києво-Печерським патериком [285, с. 520, 530; 465, с. 91, 96].

Як творча індивідуальність Нестор становив собою постать незвичайну в історії літописання. Це був не просто хроніст-компілятор, що бачив своє завдання в елементарному з'єднанні давніших матеріалів, а, скоріше, історик в сучасному розумінні терміна. Він розшукував джерела, причому не лише літературні (очевидно, саме йому належать уривки, що містять посилання на археологічні пам'ятки [273]), виявляв достовірність наявних свідчень, порівнював різні версії, вибираючи з них найправдоподібніші та відкидаючи сумнівні.

«Инии же не вѣдуще рекоша, яко Кии есть перевозникъ бысть, оу Киева бо перевозъ бяше тогда съ оноя страны Днепра, тѣмь глаголаху на перевозъ на Киевъ»,— читаємо у «Повісті» [250, с. 7—8]. Тут же наведено оцінку версії: «Аще бо былъ перевозникъ Кыи, то не бы ходилъ к Цесарюграду, но сии Кии княжаше в роду своем, и приходившю ему къ цесарю... якоже сказають, яко велику честь приялъ

есть от царя» [250, с. 8]. Аргументація виглядає досить переконливою: справді, простий перевізник не міг розраховувати на шанобливий прийом при дворі наймогутнішого зверхника Ейкумени.

Або в іншому місці: «Се же несвѣдуще право глаголють, яко крестился есть (Володимир.— *М. Б.*) в Кыевѣ, инии же рѣша в Василевѣ, друзии же рѣша инако сказающе...» [250, с. 97].

Таким чином, «Повість временних літ» з'явилася внаслідок глибокої творчої роботи по критичному осмисленню усього історичного матеріалу, що нагромадився на початок XII ст.— починаючи від «Літопису Аскольда» і кінчаючи сучасними Нестору літературними творами. Є серйозні підстави твердити, що автор відкинув версію Найдавнішого зведення і повернувся до версії «Літопису Аскольда» [96, с. 284]. Зокрема, в його творі, напевно, містилася розповідь про перше хрещення Русі у 860 р. [532, с. 246—247]. Отже, фактичним просвітником Русі на сторінках «Повісті» виступав не Володимир, а Аскольд.

9. Вступивши на великокнязівський престол, Володимир Мономах, зацікавлений в літературно-публіцистичній діяльності, звернув пильну увагу на «Повість временних літ». Сам талановитий письменник, він не міг не оцінити Несторове зведення. Однак ідейна платформа «Повісті» не задовольнила великого князя і він передав кодекс на переробку ігумену Видубецького монастиря Сильвестру [532, с. 216—219; 753]. Особливе певдоволення великого князя викликало саме висвітлення початкової історії Русі, тобто сюжети, пов'язані з Аскольдом.

10. Твір Сильвестра (судячи з усього, людини, позбавленої літературного таланту, але дуже амбітної) теж не задовольнив Мономаха. Нова редакція навіть не була завершена і перервалася на статті під 1110 р., де після недописаної фрази масмо авторську інсігнію: «Игуменъ Силивестръ святаго Михаила написалъ книгы си Лѣтописець, надѣяся от Бога милость прияти, при князи Володимирѣ, княжащю ему Кыевѣ, а мнѣ в то время игуменящю оу святаго Михаила в 6624, индикта 9 лѣта, а иже чтеть книгы сия, то буди ми въ молитвахъ» [320, с. 286].

Остаточну доробку «Повісті временних літ» здійснено під наглядом сина Мономаха — Мстислава Володимировича, можливо, за його безпосередньою участю [532, с. 289—300]. Так народилася третя редакція «Повісті», яка дійшла до нас в кількох варіантах і численних рукописах. З останніх найдавнішими є Лаврентіївський (кінець XIV в. [320] та Іпатіївський (початок XV ст.) [250].

Працю Мстислава Б. О. Рибаков кваліфікує як проведену «досить швидко і поспішно, часто неохайно і майже всюди безпардонно» [532, с. 299]. Мстислав повернувся до концепції «Початкового» зведення 1037 р., додавши, однак, декотрі нові моменти. Зокрема, будучи «варягофілом», вніс до тексту ті норманістські уступи, що перетворили слов'янську Русь на «варягів» і породили стільки прикрих непорозумінь в новітній історіографії.

Ідейна основа «Найдавнішого» зведення. Як вже підкреслювалося, ідеологічна програма Ярослава Мудрого мала на меті піднесення та

утвердження авторитету Київської Русі в рамках християнської Ейкумени як великої держави, достойного контрагента обох імперій — Східної (Візантії) та Західної (Німеччини). Ця платформа, наполегливо пропагована в різних сферах суспільного життя, домоглася певного визнання — не тільки в теоретичному, а й практичному плані (згадаємо широковідомі династичні зв'язки київського володаря з наймогутнішими династіями тогочасної Європи).

Феодальна ідеологія, продиктована злиттям політичної ієрархії із землеволодінням, а відтак — з династичними відносинами, саме поняття держави проектувала в поняття правлячого дому. Отже, авторитет Русі неминуче мав бути втілений в авторитет Рюрикового дому, репрезентантом якого виступав Ярослав. Тим часом, це була династія узурпаторів, чиї права на київський престол виглядали більш, ніж сумнівно. Основоположника династії Рюрика [361] було запрошено на Ладозький престол у зв'язку з міжусобною смутою у Славії наприкінці 60-х років IX ст. Його державні прерогативи були обмежені «рядом» — угодою з місцевою елітою. Цю угоду він брутально порушив, силоміць запровадивши у Ладозі принцип єдиновладдя, — всупереч активному опору місцевих феодалів. Владу в Києві Олег, що діяв ім'ям малолітнього Ігоря Рюриковича, захопив 882 р. збройною рукою і ціною убивства законного київського володаря — кагана Аскольда.

Ці прикрі для Ярослава факти створювали компрометантне історичне тло для амбітних політичних претензій київського престолу. Звідси - прагнення «виправити» історію, зобразити реальний хід подій в такому вигляді й у такій інтерпретації, яка усунула б неприємні сюжети авантюрництва, насильства і протизаконної узурпації. Ця тенденція яскраво відбилася у літописанні Ярославових часів та наступної доби.

Поза сумнівом, адептам нової концепції подобалася історія добровільного закликання Рюрика на Ладозький престол. Цей епізод знайшов почесне місце у стверджуваній схемі, посівши в ній гіпертрофоване місце як початок державної історії Русі. З літописних текстів були ретельно вилучені всі повідомлення про конфлікт Рюрика з місцевою верхівкою [440, с. 9], повстання Вадима Хороброго [440, с. 9], втечу ладозьких можновладців до Аскольда [440, с. 9] тощо.

Найвиразнішим виявом фальсифікаторської діяльності авторів «Найдавнішого» зведення був перегляд викладу, присвяченого останньому представникові Києвої династії — Аскольду, убитому 882 р. Насамперед, це стосується відомостей про особу Аскольда та його брата Діра, що незмінно виступає поруч. В «Повісті временних літ» (третя редакція) читаємо: «...и бяста оу него (Рюрика.— *М. Б.*) два мужа не племени его, но боярина. И та испросистася къ Цесарюграду с родом своимъ, и поидоста по Дънепру, идучи мимо, и оузрѣста на горѣ городокъ, и въспрошаста, ркуще: «Чии се городъ?» Они же ркоша: «Была суть три братья Кии, Щекъ, Хоривъ, иже сдѣлаша городъ сии, и изъгыбоша, а мы сѣдим въ городѣ ихъ и платимы дань Козаром». Аскольдъ же и Диръ остаста в городѣ семъ, и многы

Варягы съвокуписта, и начаста владѣти Польскою землею» [250, с. 15].

Таким чином виходить, що близько того року, коли Рюрик утвердився на Ладозькому престолі, Київ захопили два норманські «боярина» — Аскольд і Дір. Вірогідність цієї розповіді дуже підважена самим викладом. Невірно, що кияни у середині IX ст. сплачували данину хазарам. Неясно, хто мав у місті врядувати на момент появи тут норманських зайд. Зовсім неправдоподібно подано захоплення влади ніким не знаними авантюрниками — без усякого опору з боку місцевого населення і т. п.

Варіант третьої редакції «Повісті временних літ» переконливо спростовується свідченнями інших джерел. Поряд з ним існувала автохтонна версія, заперечена і замовчана офіційним київським літописанням XI—XII ст. Так, Никонівський літопис повідомляє про участь Аскольда у походах 860 та 863 рр. на Візантію [440, с. 7—8]. Отже, він займав київський престол ще до появи Рюрика на берегах Волхова. В статті «О князи Рустемъ Осколдѣ», вміщеній в тому ж зведенні [440, с. 13], про Аскольда і Діра говориться як про законних київських володарів.

Найважливішим вважаємо свідчення іноземних джерел, які використали невідомі нам давньоруські хроніки і не залежать від офіційно стверджеиої на Русі тенденції. Так, польський хроніст XV ст. Ян Длугош писав: «Після смерті Кия, Щека і Хорева їх діти і пащадки по прямій лінії панували над рутенами протягом багатьох літ. Наренті спадщина перейшла до двох рідних братів — Аскольда і Діра, які залишилися (врядувати) у Києві, тоді як багато інших з народу рутенів, що через величезне зростання населення шукали собі нових місць для жительства, будучи незадоволені їхньою зверхністю, запросили від варягів трьох князів, бо не могли дійти згоди щодо обрання когось із свого середовища. Перший з цих (князів — *М. Б.*) по імені Рюрек сів у Новгороді, другий — Синев — в Білім Озері, третій — Трувор — у Зборську» [93, с. 139; 807, с. 48].

Отже, за Яном Длугошем, Аскольд і Дір не лише руські (полянські) князі, а й прямі пащадки Кия, законні спадкосмці київського престолу, яким потрібно було не захоплювати владу в Києві, а берегти її від зазіхань збоку зовнішніх претендентів. З дальшого викладу у Длугоша випливає, що останні Києвичі загинули від руки Рюрикова сина Ігоря (NB: не Олега, а саме Ігоря!), після чого і в Південній Русі утвердилася династія Рюриковичів.

Походження Длугошевих відомостей про руські справи досі є предметом дискусії. В розпорядженні хроніста був якийсь незнаний нам літописний кодекс, відмінний від «Повісті временних літ», досить високої джерелознавчої якості і вартий найщільнішої уваги [749; 755, с. 340—378]. Є. Перфецький вважав, що то було зведення, виконане при Перемиській єпископській кафедрі [470; 861]. Ця думка виглядає цілком правдоподібною, хоча й не може вважатися остаточно доведеною.

Спроби заперечити достовірність Длугошевої версії, зокрема прагнення пояснити цитований вище текст як наслідок непорозумін-

ня, певдалого скорочення літописного викладу і штучного зближення зовсім різних фрагментів [341], не витримують критики. Додамо, що релікт літописного прототипу виявлено в Новгородському першому літопису, зазнавшому, правда, істотної деформації в плані офіційно ствердженої версії [441, с. 106].

Аналогічне свідчення маємо у Матвія Стрийковського, що писав у XVI ст. «Коли в Русі, що лежить на півдні, Аскольд і Дір, нащадки Кия, в Київському князівстві панували, народи руські широко розмножилися на північних і східних землях» [881, p. 113, 193]. Ймовірно, не без впливу хронік XV—XVI ст. ця версія потрапила до київського Синопсису. Тут виступають «два нарочита мужа.., аще идоша отъ колена основателя и перваго князя Киевскаго Кія, Осколъдъ и Диръ» [611, с. 27].

Додамо, що арабський автор X ст. аль-Масуді знає Діра, якого він називає слов'янським царем [170, с. 137].

Убивство Аскольда і Діра в «Повісті временних літ» описано також у фантастичному вигляді, в дусі псевдофольклорних переказів: «Поиде Олгъ поемъ вои свои многы — Варягы, Чюдъ, Словѣни, Мѣрю, Весь, Кривичи [И приде къ Смоленьску съ кривичи] * и прия городъ и посади в нем мужь свои. Оттуда поиде внизъ и пришедъ взя Любечь и посади мужь свои... И придоста къ горамъ Киевьскымъ, и оувидь Олгъ, яко Осколдъ и Диръ княжита, и похорони вои вь лодьяхъ, а другыя пазади остави, а самъ приде, нося Игоря молод[а] и приступль под Оугорьское, похоропивъ вои свои. И посла къ Асколду и Диру, глаголя, яко гостье есмы, идемъ въ Грѣкы от Олга и от Игоря княжича, да приидета к роду своему, к намъ. Асколдъ же и Диръ придоста, и выскакаша вси из лодьи, и рече Олгъ к Асколдови и Дирови: «Вы неста князя, ни роду княжа, но азъ есмь роду княжа». И вынесоша Игоря: «сь сынъ Рюриковъ». И оубиша Асколода и Дира, и несоша на гору, еже ся нынѣ заветь Оугорьское, Олминъ дворъ; на тои могилѣ поставилъ [Олъма] божницю святаго Николы, а Дирова могила за святою Орипою. И сѣде Олегъ, княжа в Кыевѣ, и рече Олегъ: «Се буди мати городом Рускымъ» [250, с. 16—17].

Цитований текст має виразні ознаки псування, засвідченого, зокрема, виразом «И придоста къ горамъ Киевскымъ». Дієслово стоїть в двоїні, хоча мова про одного Олега. В первинному тексті йшлося про Ігоря як головну дійову особу та про його ментора [441, с. 107—109]. Тут бачимо не дуже охайну редакторську працю Мстиславових книжників. Ще гірше виглядає змістова недоладність. Неправдоподібною є поведінка Олега під Києвом. Зрозуміло, рух чималого війська Дніпром зверху не міг бути несподіваним для киян. Зовсім дивною виглядає метушня прибулого зверхника: не доїхавши до Києва і заховавши більшу частину воїнів у човнах, він з'явився під містом, несучи Ігоря (аби пред'явити його киянам, як «законного» князя?). Відразу ж після того новоявлений завойовник проплив мимо Києва

---

* Ці слова, пропущені в Іпатському списку, вставлено за Лаврентіївським [320, с. 23].

і зупинився під Угорським, розташованим в 3 км нижче міста. Там він знову (уже вдруге) ховає воїнів у човни і знову несе Ігоря (куди? За три версти вгору?) назустріч Аскольду і Діру. Ця двократність приготувань, в свою чергу, переконливо демонструє деформацію початкового тексту.

Так само неймовірною виглядає і поведінка Аскольда (й Діра). Обидва були особами досить високого рангу, володарями найбільшого міста східної Слов'янщини. Звичайний купець, яким назвався Олег, не міг розраховувати на особливу увагу з їхнього боку. Тим менш правдоподібно, щоби вони особисто вийшли назустріч безрідному негоціанту, та й ще без потрібної охорони.

Вище вже зазначалося, що постать Олега в літературних джерелах взагалі має епічний, а не історичний характер і вкрита густим флером легендарних нашарувань. До цього необхідно додати, що поруч з версією «Повісті временних літ», яка висунула Олега на перший план, приписавши йому першу роль в подіях 882—912 рр., існує інша, яка в центр уваги ставила Ігоря, залишаючи для Олега лише функцію опікуна. Остання версія вміщена у Новгородському першому літопису, який включав Початкове зведення 1093 р. Тут похід на Київ очолюють «Игорь же и Олегъ» [441, с. 107]. Далі читаємо: «И рече Игорь ко Асколду: «Вы нѣста князя, ни роду княжа, нъ азъ есмь князь, и мнѣ достоить княжити» [441, с. 107]. «И сѣдъ Игорь, княжа в Кыевѣ» [441, с. 106]. Далі. «Сеи же Игорь нача грады ставити и дани устави» [441, с. 107]; «И пакы приведе себѣ жену от Плескова, именемъ Олгу» [Там же] (за «Повістю временних літ», дружину Ігорю «привів» Олег [250, с. 21]). І ще далі: «Посла князь Игорь на Грекы вои» [441, с. 107] і т. п.

Коментований вище вираз «Повісті» «И придоста къ горамъ Киевскымъ» переконливо підтверджує первинність версії Новгородського літопису. Отже, з самого початку головним героєм подій 882 та наступних років виступав Ігор, а не Олег. Висунення восводи-узурпатора на перший план сталося в кожному разі після 1093 р. Навряд чи можна запідозрити в тому Нестора Літописця або Сильвестра Видубецького. Поза сумнівом, це справа рук норманофіла Мстислава Володимировича з його підкресленим варягофільством.

В кожному разі перетворення останніх Києвичів на «варягів» і «бояр Рюрика», що нібито захопили владу в Києві, переконливо демонструє ідейний сенс літописної вівісекції, здійсненої книжниками Ярослава Мудрого та поглибленої третьою редакцією «Повісті временних літ». Легенда про узурпацію влади Аскольдом і Діром, про хитрощі Олега під Києвом, протиставлення Ігоря Аскольду як «законного» князя мала на меті виправдати захоплення руської столиці ладозькими зверхниками, перетворити справжнього узурпатора Олега (або Ігоря) на речника справедливості й законності і тим самим обгрунтувати права дому Рюриковичів на київський великокнязівський престол.

З позиції такої платформи вся діяльність Аскольда, спрямована на підсилення і піднесення міжнародного авторитету Русі, не могла лишитися на сторінках літопису — вона рішуче протиріччила б ідей-

ному задуму, піднімаючи на щит Олегову жертву. В той же час історичний матеріал, включений до «Літопису Аскольда», виглядав надто спокусливо. Йому необхідно було тільки дати іншу, прийнятнішу інтерпретацію. Епізод з перетворенням Аскольда і Діра яскраво демонструє метод, яким діяли Ярославові книжники. Вони й далі пішли шляхом переадресування та передатування оповідок. Механізм такої цілком відвертої фальсифікації виразно простежується в текстах, що дійшли до нас.

Об'єктом переосмислення стали два найважливіші вузли подій: по-перше, походи Русі на Візантію у другій половині IX ст. та укладені ними договори; і, по-друге, запровадження на Русі християнства. В «Літопису Аскольда» обидва сюжети безпосередньо зв'язані один з одним, оскільки Аскольдове хрещення сталося після походу 860 р. як його наслідок. Однак концепція, створена книжниками Ярослава Мудрого, що проголошувала одноосібним просвітником Русі Володимира Святославича, а самий акт хрещення датувала 988 р., передусім передбачала роз'єднання обох сюжетних вузлів. Відповідно до цього запровадженню християнства на Русі передувала не виправа на Константинополь й укладення договору про забезпечення дипломатичних і торговельних стосунків Русі з греками, а Корсунська епопея Володимира, що увінчалася угодою про шлюб київського володаря з візантійською царівною.

Таким чином, замість одної легенди виникли дві. Першу називаємо «Ольговою»: вона переадресувала всі відомості про успішний похід Аскольда на Царгород 860 р. та про укладання договорів 860, 863 та 874 рр. Олегу, відповідним чином переробивши хронологію. Похід 860 р. і договори 860—863 рр. перенесено на 907 р. Розповідь про перетрактації та укладання договору 874 р. (разом з автентичним текстом самої угоди) опинилася в статті під 911 р. [86; 96]. Зрозуміло, що подібна перестановка потребувала певної переробки документів у початковій частині (заміна імен, дат, деяких реалій тощо). Однак ця переробка не минулася безслідною і ціла низка недоречностей, наявних в тексті, перекопливо (часом майже з математичною точністю) виявляє підробку [96, с. 271—282].

Друга легенда — «Володимирова». Докладну розповідь про Аскольдове хрещення переадресовано Володимиру Святославичу і перенесено з 860 у 888 р. Ця легенда передбачала більш активне втручання редакторів у оповідне тло, завдяки чому малозмінені (або й зовсім не змінені) шматки з «Літопису Аскольда» перемішані з текстами чужорідного походження — запозиченими з інших джерел або написаними ad hoc. Це зрозуміло, коли врахувати, що йшлося не просто про перенесення конкретної події з одного століття у друге, а про контамінацію, злиття двох оповідних сюжетів — хрещення Русі за Аскольда та навернення Володимира Святославича.

Літературна недолугість «Сказанія». Аналіз «Володимирової легенди» виявляє очевидні сліди текстологічної стратиграфії. Вище підкреслювалося, що загальний рівень «Сказанія про Володимирове хрещення», яке увійшло до складу «Повісті временних літ», відзначається невисоким рівнем. Звертають на себе увагу філософська,

теологічна та історична недоречності, що свідчить про теоретичну безпорадність авторів. Звернемо увагу на чисто зовнішній бік справи і підкреслимо суто літературну недоладність, що відбиває строкатий характер сповідки.

Починається «Сказаніє» підкреслено негативною характеристикою Володимира-язичника. Після цього розповідається про події, безпосередньо пов'язані з навернення князя до християнства. Першим епізодом в цій складній історії є розповідь про прихід до Києва чотирьох місій. Ідеологічний сенс цього епізоду полягає в дискредитації ісламу, католицтва та іудаїзму і в ствердженні православ'я. Автор ніби досягає в цьому успіху: магометани, латиняни та талмудисти уходять засоромлені; натомість грецький філософ майже переконує князя.

Однак цей успіх виявляється ілюзорним. На пропозицію хреститися і цим забезпечити собі вічне блаженство Володимир відповідає: «Почекаю ще». Ця відмова виглядає зовсім невмотивованою, оскільки незрозумілим лишається, чого не вистачає князю для остаточного рішення. Адже всі інші альтернативи відкинуті ним рішуче і категорично. Православна доктрина припала київському володарю до серця; всі непорозуміння й сумніви успішно розвіяні проповідником. Демонстрація «запони» із зображенням страшного суду справила сильне враження. Проте Володимир так і не наважився на вирішальний крок.

Така незавершеність чималого за обсягом і найважливішого за змістом епізоду призводила коментаторів до думки про псування первинного тексту, з якого, мовляв, вилучено кінець, а натомість поставлено уривок, що має інше походження і відбиває іншу ідеологічну тенденцію. О. О. Шахматов, зокрема, вважав, що в початковому тексті одразу за демонстрацією «запони» і спровокованої нею репліки про «правих» і «лівих» оповідалося про хрещення київського князя десь на Русі. Цю частину оповідки вилучено пізніше у зв'язку з «Корсунською легендою» [748, с. 1—16].

Забігаючи наперед, зазначимо: оцінюючи літературну логіку «Сказанія», О. О. Шахматов, безумовно, мав рацію. Той, до кого була звернена промова, дійсно мав хреститися негайно після імпровізованої дискусії. Але був то, звичайно, не Володимир (який в дійсності хрестився у Херсонесі за цілком відмінних обставин), а інша особа, яка жила в інші часи і діяла за інших історичних умов.

Другий епізод, вміщений під 987 р. і присвячений місії київських бояр, делегованих Володимиром для ознайомлення з чужими релігіями на місцях, повертає сюжет на початкову стадію. Наслідки цієї місії також сприятливі для православ'я і різко негативні для решти альтернатив (яких виявляться тільки дві: іудейський варіант відсутній). Вислухавши звіт делегатів, Володимир спитав: «Де будемо хреститися?», на що почув у відповідь: «Де хочеш».

Таким чином, проблему ніби вирішено і готовність до навернення висловлено чітко й недвозначно. Насправді й на цей раз київський володар виявляє незрозумілу упертість, ухиляючись від завершального кроку. Знову розповідь не має завершення. Далі вміщено третій,

За хронологічну ознаку може бути взята і антиіудейська спрямованість «Промови», цілком зрозуміла у IX ст., коли Хазарський каганат становив значну політичну силу, а християнська пропаганда у Східній Європі стикалася з пропагандою талмудистською. За часів Володимира Святославича цей момент виглядав би кричущим анахронізмом. Думаємо, що й антиіудейські виступи в «Слові про закон і благодать» Іларіона також навіяні «Промовою Філософа», перенесеною з IX на кінець X ст.

Запропонована дата твору (IX ст.) давно визнана в літературі [325, 357, с. 330—332, 437; 438, с. 6—16; 752; 755, с. 152—157]. Вона породила ряд гіпотез, здебільшого надуманих і неправдоподібних. Якщо вважати, що коментований уривок є ремінісценцією, а тим більше — викладом реальної промови, проголошеної просвітником (ким би він не був) десь у середині або у другій половині IX ст., то природно виникає питання: де, коли і за яких умов це сталося; до кого звертався промовець?

В. І. Ламанський припускав, що включена до літопису промова припадає на час хазарської місії Кирила (860—861 рр.) і адресувалася хазарському кагану [325, с. 176]. Прийняти цю гіпотезу не можемо. Схиляти володаря каганату до навернення в лоно християнської церкви було справою безнадійною, оскільки той уже сповідав монотеїстичну релігію, і міняти її на іншу не було жодної рації. Реальний Кирило на це й не розраховував: метою його місії було забезпечення прав християн, що жили під юрисдикцією каганату. Тим більше безглуздо було викладати людині, яка сповідала іудаїзм, зміст Старого завіту та історичні відомості про долю Ізраїлю. Ще безглуздіше було лаяти іудеїв, принаймні так, як це подано в літописному тексті. До того ж, реальне хрещення хазарського кагана не мало місця, а поява коментованого твору була б доцільною лише за умови «щасливого фіналу».

О. О. Шахматов запропонував складнішу версію. На його думку, «Промова Філософа» звернута до болгарського царя Бориса, а її автором був не Кирило, а його брат і сподвижник Мефодій, лише пізніше перетворений на старшого просвітника [752; 755, с. 152—154]. Однак й ця гіпотеза своєю надуманістю з підміною імен виглядає надто штучною.

Тим часом напрошується найпростіша і найприродніша думка: «Промова Філософа» виголошена Кирилом влітку 860 р. в константинопольському храмі св. Софії і звернена до київського кагана Аскольда, який щойно перед тим уклав переможний мир з візантійським імператором Михайлом III. Її фіналом дійсно було хрещення київського володаря. Цей найважливіший епізод «Літопису Аскольда», використаний авторами «Володимирової легенди», передатований і переадресований ними подібно до того, як угоди з греками були передатовані і переадресовані Олегу.

Передача змісту промови київськими книжниками, очевидно, мала приблизний характер, однак більш-менш правильно відбивала ідейну спрямованість твору, передусім, його антиіудейський характер. Справді, за часи Аскольда іудаїзм був найближчою альтернативою

християнства (за часів Володимира Святославича на подібну роль могло претендувати магометанство). Хазарські проповідники, мабуть, діяли активно, та й в самому Києві постійно проживало чимало осіб іудейського віросповідання. Тому й не дивно, що розмова київського володаря з Філософом точилася довкола талмудистського вчення. Тут ми підходимо до важливого питання щодо усталення точних меж літературного запозичення: де саме починається адаптована виписка з «Літопису Аскольда» і де вона кінчається.

Насамперед підкреслимо, що текст «Сказанія про Володимирове хрещення» має складну структуру і включає кілька різнорідних фрагментів. Початкова частина, присвячена місіонерам, напевно, належить авторам «Початкового зведення» 1037 р., оскільки у «Звичайному житії» Володимира цей сюжет відсутній, отже, з'явився пізніше. Його поява спровокована «Промовою Філософа», включення якої до тексту «Сказанія» підказало оповідний хід. При уважному розгляді ситуація виглядає трохи складнішою.

Привертає увагу дублювання тексту у викладі іудаїстської позиції. Спочатку Володимир запитує проповідників: «То кде есть земля ваша?» І дістає досить дивну відповідь: «Въ Иерусалимѣ». Онъ же рече: «То тамо ли есть?» Они же рѣша: «Разгнѣвалъся Богъ на отци наши, и расточи ны по странахъ, грехъ ради нашихъ, и предана бысть земля наша хрестьяномъ». Володимир відповідає: «То како вы инѣхъ оучите, а сами отвръжени Бога?» [250, с. 73].

До цієї ж теми майбутній неофіт звертається ще раз — у розмові з грецьким філософом: «Рече же Володимиръ: «Придоша къ мнѣ Жидове, глаголюще: яко Нѣмьци и Грѣци вѣруть, его же мы распяхом». Философъ відповідає: «Воистину в того вѣруемъ; тѣхъ бо пророци прорькоша, яко Богу родитися, а другии распяту быти, и третьи день въскреснути и на небеса възити. Они же ты пророки избиваху, а другия претираху; егда же събыстъ проречение ихъ, сниде [Богъ] на землю, и распятье приять, и въскресе, и на небеса възиде, а сихъ же ожидаше покаянья за 40 и за 6 лѣт, и не покаяшася. И посла на ня Римляны, грады ихъ разъбиша, а самѣхъ расточиша по странамъ, и работають в странахъ» [250, с. 74].

Виходить очевидна незугарність. Київський володар ставить перед іудаїстськими проповідниками дошкульне для них питання і домагається від них самовикривальної відповіді. Однак надалі він нібито забуває про це і вислуховує сентенцію ще раз від Філософа у докладнішому викладі. Подібна незбіжність не могла б трапитися з автором оригінального тексту — яким би малодосвідченим літератором він не був. Зрозуміло, що один з цитованих фрагментів не належить авторам «Сказанія», а включений до тексту з іншого джерела, а другий — не дуже вдала репліка цієї ін'єктури.

Запозиченим, безумовно, є другий фрагмент, безпосередньо пов'язаний з «Промовою Філософа». По-перше, він є докладнішим, причому докладність аж ніяк не виглядає наслідком ампліфікації, тобто поширення тексту. По-друге, антиіудаїстський сюжет, як неодноразово підкреслювалося, для X ст. є анахронізмом, отже, первинний варіант не міг стосуватися Володимира Святославича. По-третє, за

своїм характером фрагмент, присвячений іудаїстській місії, різниться від фрагментів, де діють проповідники — мусульмани та латиняни.

Отже, шов поміж авторським текстом «Сказанія» та виписко́ю з «Літопису Аскольда» проходить не через початок «Промови Філософа»: «По семъ присла́ша Грѣци къ Володимиру философа, глаголюща сице: *«...Въ начало испѣрва створі Богъ небо и землю...»* *, а трохи вище — через фразу: «...и суть не исправилъ вѣеры. *Рече же Володимиръ: «придоша къ мнѣ Жидове, глаголюще...»* [250, с. 73—74].

Зазначимо: у «Звичайному житії» (та в «Слові, како хрестився Володимир...») фігурують лише три альтернативи: латинська, ісламська та православна, іудейська відсутня. Посланці Володимира у 987 р. могли б реальпо спостерігати відправи за латинським обрядом в західних християнських країнах, мусульманські — у мечетях на Волзі та східні — у Візаптії. Вопи не могли на власні очі бачити сипагоги в Хазарії, бо їх на той час вже не іспувало; патомість, напевно, діяли сипагоги у самому Києві. Виклад «Житія» відбивас початкову стадію формування «Володимирової легенди», незалежну від «Літопису Аскольда»; запозичення з тексту останнього введено на пізнішій стадії.

Включивши до складу легенди «Промову Філософа» з теологічною преамбулою, книжники Ярослава тим самим ввели четверту альтернативу. На викладі другого епізоду (вміщеного в літопису під 987 р.) це не відбилося. Однак новонаписаний фрагмент, присвячений місіям у Києві, не міг обійтися без іудейської теми. Отже, довелося вводити талмудистську проповідь і відповідь Володимира, для чого знову таки використано лише запозичений текст.

Зазначимо ще один момент, дуже важливий з погляду на інтерпретацію досліджуваних текстів. Концепція «рівноапостольності», розроблена київськими книжниками першої половини XI ст. на чолі з Іларіоном Русипом, виключала будь-яку роль місіонерів і чудес у наверпенні Володимира [413, с. 95]. Вводячи в «Сказаніє» цю тему, явно спровоковану «Промовою Філософа», автори «Початкового зведення» тим самим вступили в протиріччя з провідною концепцією, яку вони мали б узасаднити й утвердити. В цьому, гадаємо, переконливо проступає механізм роботи літописців Ярослава, які не впоралися з оброблюваним матеріалом.

Те саме можна сказати і з приводу чудесного елемента, теж введеного на тій же стадії формування легенди. Йдеться про хворобу Володимира, яка, за «Сказанієм», стала останнім поштовхом для наверпення київського князя.

В «Житії» це виглядає інакше: «И посласта царя Анну, сестру свою, и съ нею воеводы и прозвутеры, и пріидоша в Корсунь. А Володимеръ разболѣся. Епископъ же съ попы Корсуньскими и съ попы царицины, огласивше, крестиша и въ церкви святого Иякова в Корсунѣ градѣ, и нарекоша имя ему Василеи. И бысть чюдо дивно и преславно: яко възложи руку на нъ епископъ, и абіє цѣлъ бысть отъ язвы» [180, с. 228].

---

* Курсив мій.— *М. Б.*

У наведеному уривку вставний характер двох фраз, присвячених хворобі, цілком очевидний. Хрещення відбувається незалежно від хвороби. Чудо з'являється після обряду і не відіграє ніякої ролі у поведінці князя і прийнятті ним остаточного рішення. Вважаємо, що в початковому викладі (Анастаса Корсунянина) тема хвороби і зцілення взагалі була відсутня. Пізніше під впливом агіографічної літератури до тексту введено два речення, які читаються у «Звичайному житії». Автори «Початкового» зведення розвинули цей сюжет, можливо, не без участі «Літопису Аскольда», знову вступивши в протиріччя з Іларіоновою концепцією «рівноапостольності».

Факт запозичення «Промови Філософа» з «Літопису Аскольда» певним чином орієнтує нашу свідомість. Виникає питання, які ще фрагменти звідти були використані авторами «Початкового» зведення. Зокрема, звернемо увагу на два уривки з «Повісті временних літ», присвячені ознайомленню з визначними пам'ятками візантійської столиці київських послів — в одному випадку за Олега Віщого, в другому — за Володимира Святого.

Перший уривок вміщено під 911 р. після підписання угоди Русі з греками. Імператор Лев Філософ показав київським послам «церковьную красоту, и полаты златыя и в нихъ сущая богатьства: злато много, и паволокы, и камѣнье драгое, и страстии Господнии вѣнѣць и гвоздье, и хламиду багряную, и мощи святыхъ, оучаще я к вѣрѣ своеи, и показающе имъ истинную вѣру. И тако отпусти я въ свою землю» [250, с. 28].

Другий уривок, вміщений під 987 р., є частиною розповіді про делегацію київських бояр для ознайомлення з чужими вірами. Дізнавшися про прихід посланців, імператор «наоутрѣя же посла къ патрѣарху, глаголя сице: «придоша Русь, пытающе вѣры нашея, да пристрои церковь и крилосъ, и самъ причинися въ святительския ризы, да видять славу Бога нашего». И си слышавъ патрѣархъ, и повелѣ созвати крилось всь, и по обьчаю створи празникъ, и кадила вьжгоша и, и пѣния ликы составиша, и иде царь с ними во церковь и поставиша я на пространьнѣ мѣстѣ, показающе красоту церковьную, и пѣнья, и службу архиерѣискыи, предстоянья дьяконъ, сказающе имъ служение Бога своего. Они же въ изоумѣньи бывше, и оудивившеся, похвалиша службу ихъ» [250, с. 93—94].

У «Звичайному житії» останній уривок відсутній. Є лише фраза, що констатує факт: «и оттолѣ идоша в Царьградъ, и видеша украшения церковная, и чинъ божественныя службы, изрядная архіерейская лѣпота, пѣнья же и ликы, и предъстоянія дьяконъ, и ту пребыша 8 дней» [138]. Текстових збігів у цитованих уривках немає; є лише змістова відповідність, продиктована сюжетною тотожністю, що зокрема могла мати і текстологічну основу.

З погляду на історичну правдоподібність обидва наведені епізоди не могли мати місця реально, оскільки самі події, з якими вони сюжетно зв'язані, є вигадкою. Але було б надто необережно проголосити обидва уривки оригінальною частиною творів першої половини XI ст. Навпаки, вони здаються надзвичайно важливими, тому що виступають з'єднуючою ланкою між обома найістотнішими вузлами

державно-політичної діяльності Аскольда, які послужили об'єкто переробки й запозичення.

Перше хрещення Русі відбулося влітку 860 р. після успішног походу київського кагана на Константинополь. Опис походу і викла досягнутої угоди використано авторами «Початкового» зведення дл звеличання Олега. Опис навернення київського кагана — для утвер дження Володимира. Текстовий зв'язок між обома епізодами, щ хронологічно (а отже, і оповідно) йшли безпосередньо один за одни відсутній. Цю лакуну і заповнюють два уривки, наведені вище. Ро: ташовані у хронологічній та логічній послідовності, всі чотири фра менти — без жодного редакторського втручання, поправок чи підгон ки викладу — зливаються в єдиний, літературно бездоганний текст.

«Сказаніс про Аскольдове хрещення». На підставі уривкі «Літопису Аскольда», що дійшли до нас у складі пізніших творів спробусмо реконструювати епізод, присвячений хрещенню київськог кагана у 860 р. «Сказаніє про Аскольдове хрещення» с центральног частиною «Літопису Аскольда», з якого починався датований викла вітчизняної давнини. Вище вже писалося, що події 860 р. був визнані на Русі за хронологічний репер, а запровадження християн ства на Русі – за початок особливої «руської» ери. Таким чином цілком закономірно «Сказаніс» починалося вводним уступом, що ма хронологічний зміст:

«В лѣто 6360, индикта 15 нача ся прозывати Руская земля. Тѣм же и отселе почнем и числа положим, яко от Адама до потопа лѣ 2242, а от потопа до Аврама лѣт 1082. От Аврама до исхождени Моисѣева лѣт 430. От исхождения Моисѣева до Давида лѣт 601. О Давида и от начала царства Соломоня до плѣнения Иерусалимова лѣ 448. От плѣнения до Олексапъдра лѣт 318. От Олексапъдра до Хри стова рождества лѣт 333. От Христова рожьства до Костянтина лѣ 318. От Костянтина же до Аскольда сего лѣт 242.

Но мы на предлежащее възвратимся, и скажемъ, что ся оудѣяло лѣта си, яко же преже прочали бяхомь, и по ряду положимь числа

В лѣто 1. Иде Аскольдъ на Грѣны на конѣхь и в кораблѣх и бъ числомь кораблии [360]. И приде къ Цесарюграду. И Грѣци зам коша Судъ, а городъ затвориша. И вылѣзе Аскольдъ на берегъ, и по воева около города, и много оубииства створи Грѣком, и полати многы разбиша, а церкви пожьгоша. А ихъ же имяху полоняникы овѣхъ посѣкаху, другыя же мучаху, иныя же растрѣляху, а другы въ море вметаша. И ина многа зла творяху Русь Грѣком, елико ж ратнии творять. Видѣвше же Грѣцѣ оубояшася, и ркоша, выславш ко Аскольдови: «Не погубляи город, имемься по дань, яко же хо щеши». И почаша Грѣци мира просити, да бы не воевалъ Грѣцко земли. Аскольдъ же мало отступивъ от города, нача миръ творити с царемъ Грѣцькымь съ Михаиломъ и съ кесаремъ Вардою, посл к нима в городъ, глаголя: «Имете ми ся по дань». И ркоша Грѣцѣ «Чего хощеши дамы ти». И заповѣда Аскольдь... (йде виклад угоди досягнутої з греками, який ми опускаємо.— *М. Б.*).

«Царь же Михаилъ съ Вардою кесаремь миръ сотвориста съ Ас кольдомъ имѣшеся по дань, и ротѣ заходивше межи собою, целовавш

сами крестъ, а Асколда водиша и мужи его на роту по Рускому закону, кляшася оружьемъ своимъ, и [Дажбогомъ], богомъ своимъ, и Волосом, скотьимъ богомъ и оутвердивше миръ.

Царь же Михаилъ почти Асколда и слы Рускыя дарми, золотом и паволоками, фофудьями; и пристави къ нимъ мужи свои показати имъ церковьную красоту, и полаты златыя, и в нихъ сущая богатство, злато много, и паволокы, и камѣнье драгое, и страстии Господнии вѣнѣць и гвоздье, и хламиду багряпую, и мощи святыхъ, оучаще я к вѣрѣ своеи и показающе имъ истиную вѣру. Наутрѣя же посла [царь] къ патрѣарху, глаголя сице: «Придоша Русь пытающа вѣры нашея, да пристрои церковь и крилось, и сам причинися въ святительския ризы, да видять славу Бога нашего». И си слышавъ патрѣархъ, и повелѣ созвати крилосъ весь, и по обьчаю створи празникъ, и кадила вьжгоша, и пѣния, и ликы составиша. И иде царь с ними во церковь, и поставиша я на пространьнѣ мѣстѣ, показающе красоту церковьную, и пѣнья, и службу архиерѣискыи, предстоянья дьяконъ, сказающе имъ служение Бога своего. Они же в изоуменьи бывше, и оудивившеся, похвалиша службу ихъ.

Рече же Аскольдъ: «Придоша къ мнѣ Жидове, глаголюще, яко Нѣмьци и Грѣци вѣрують, его же мы распяхомъ». Грѣци же прислаша къ Асколду Кирила Философа, глаголюще сице: «Воистину в того вѣруемъ, тѣхь бо пророци прорькоша, яко Богу родитися, а другии распяту быти и погребеноу быти, и третьи день въскреснути и па небеса възити. Они же тыа пророкы избиваху, а другия претираху. Егда же събысться пророчение ихъ, сниде па землю [Богъ], и распятье приятъ, и въскресе, и на небеса възиде, а сихъ же ожидаше покаяпья за 40 и за 6 лѣтъ, и не покаяшася и посла на пя Римляны, грады ихъ разъбиша, а самѣхъ расточиша по странам, и работаютъ въ страпахъ».

Рече же Аскольдъ: Что ради сниде Богъ на землю и страсть таку приятъ? Отвѣщавъ же рече Философъ: «Аще хочеши, кагане, послушати, да скажу ти из начала, что раді сниде Богъ на землю». Асколдъ же рече: «Послушаю рад». И нача Философъ глаголати сице: «Въ начало испѣрва створі Богъ небо и землю въ первыи день...»

(йде текст «Промови Філософа»)

«И се рекъ, показа емоу запоноу, на неи же бѣ написано судище Господне, показываше емоу одесноую праведныа, в веселіи предидоущоу в раи, а ошоую грѣшныа, идущих въ мукоу. Асколдъ же въздохноув рече: «Добро сим одесноую, горе же сим ошоую». Онъ же рече: «Аще хощеши одесноую стати, то крестися». Асколдъ же положи на сердци своем, рекъ: «Пождоу еще мало».

По Божью же строенью въ се время разболѣся Асколдъ очима, и не видяще ничтоже, и тоужаше велми, и не домышляше, что створити. И посла ко нему царь рекуще: «Аще хощеши болезни сея избыти, то вьскорѣ крестися, аще ли ни, то не имаеши избыти сего. И се слышавъ Асколдъ рече: «Аще се истина будеть, поистѣнѣ великъ Богъ крестьянескъ». И повелѣ креститися. И патрѣархъ огласивъ и, и крести Асколда, и яко возложи руку на нь, и абье прозрѣ. Видив же се Асколдъ папрасное исцѣление, и прослави Бога рекъ:

«То первое оувидѣхъ Бога истиньнаго». Се же оувидивше дружина его мнози крестишася».

Далі «Літопис Аскольда» розповідає про запровадження нової релігії у Києві і на Русі, про нищення язичеських капищ, про будівництво церков, про заходи для підготовки місцевих церковних кадрів та про поширення писемності серед населення. Але спочатку вміщено своєрідну догматичну настанову щойно навернепому неофіту як пересторогу щодо єретичних ідей.

Три теологічні трактати. В «Повісті временпих літ» після розповіді про хрещення Володимира у Корсуні (єдиного історично достовірного епізоду з «Володимирової легенди») вміщено три богословські трактати, кожний з яких становить цілком самостійний літературний твір.

Перший з них містить символ віри (Credo); другий — перелік семи вселенських соборів та єретичпих вчень, засуджених на цих соборах. Серед них є і аріанство, головну тезу якого втілено в літописний Символ віри. Третій трактат має характер антилатинського памфлета, що для кінця X ст. є очевидним анахронізмом. Всі три трактати у «Сказанії» виглядають дивно і викликають педоуміння [250, с. 97—101].

Насамперед не позначено авторство. В «Повісті временпих літ» сказано: «...крещепоу же Володимеру в Корсуни, предаша ему вѣру крестьяньскую, рекуще сице: «Да пе прельстять тебе нѣции от еретикъ, но вѣруи сице глаголя... (йде текст символу віри.— *М. Б.*)» [250, с. 97]. Адресат названий ясно — Володимир. Але хто до нього звертається? Патріарх Микола Хрисоверг? Херсонський єпископ? Царівна Анна і прибулі з нею попи? Анастас Корсуняпин?

У цій невизначеності знову бачимо наслідок невправної редакторської роботи. В первинному тексті, певно, все стояло на своєму місці й авторство догматичних зверпень, якщо не було засвідчено прямо, то в кожному випадку випливало з контексту. Відштовхуючись від наведеного вище реконструйованого тексту «Аскольдової хроніки», неважко відтворити й втрачений елемент викладу: всі три трактати являють собою виклад пересторог патріарха Фотія щойно хрещеному Аскольду. Вони відбивають тогочасну ідеологічну колізію, центральним ядром якої була загострена полеміка східної церкви з Римом. За часів Володимира теми повчання і перестрог подавалися б зовсім інакше.

Дослідники звертали увагу на те, що певну історіографічну репліку цим трактатам становить повчання патріарха Фотія болгарському цареві Борису, навернепому через два-три роки після Аскольда, і за тих самих історичних умов [755, с. 155—157]. Висловлено думку, що первинний текст статті «Проти латинян» належав перу самого Фотія. Він потрапив до київського літопису через болгарське посередництво. Першу частину цієї гіпотези вважаємо цілком підставною, другу — надуманою. Якщо справді автором пересторогн був Фотій, то дата твору (липень — серпень 860 р.) та адресат (Аскольд) не викликатимуть жодного сумніву. Отже, якщо можна говорити про можливу залежність двох літературних традицій одна від одної, то

лише у зворотному напрямку — болгарської від давньоруської. Ймовірно, що йдеться про зовсім різні документи, схожість яких пояснюється тотожністю історичної обстановки: за цілком зрозумілою логікою подій звернення візантійського патріарха до обох неофітів, хрещених майже одночасно, повинно було мати подібний, коли не ідентичний зміст.

Тематика третього літописного трактату перегукується із змістом листа Фотія, надісланого Аскольду й митрополиту Михаїлу у зв'язку з прийомом у Києві папських легатів [654, с. 64], хоча конкретні пункти полеміки не збігаються. У трактаті відзначено лише дискусійні догмати: латиняни не визнають ікон; пишуть хрест на землі й товчуть його ногами; називають землю матерією (тобто матір'ю); дозволяють священикам полігамію (до семи жінок); прощають гріхи на дару. В листі латиняни: приймають filioque, тим розділяючи св. трійцю; постять в суботу; освячують прісний хліб (опресноки) замість квасного; визнають непогрішимість папи.

Як бачимо, обидва документи не перекриваються, а навпаки, доповнюють один одного, перелічуючи дев'ять догматичних розходжень. Нагадаємо, що за часів Фотія антилатинська пропаганда нараховувала близько десятка відмінностей, що розділяли церкви. Виникає питання, чи не маємо ми справу з одним документом, поділеним на дві частини. Оригінал Фотієва листа у першій половині XI ст., напевно, зберігався у княжому архіві. Однак виклад його був включений до тексту «Літопису Аскольда». Книжники Ярослава Мудрого, використавши (через посередництво того літопису) частину тексту у вигляді окремого повчального трактату, другу подали у більш-менш автентичній, епістолярній формі.

Цілком зрозумілим стає й механізм деформації початкової фрази, що мала засвідчити авторство усіх трьох повчань. Вони реконструюються таким чином: «Крещену же Аскольду предаше *патрѣархъ* * ему вѣру крестьянскую рѣкуще сице...» Події 860 р. відбувалися в Константинопольській Софії в присутності і за участю патріарха. Таким чином, його виступ цілком закономірний факт. Натомість Володимр хрестився у Херсонесі, де патріарха не могло бути. Отже, автори «Сказанія» вилучили згадку вищого ієрарха, замінивши глагольну форму однини («предаше») на множину («предаша»), перетворивши тим самим все речення на безособове і позбавивши його важливого інформативного моменту.

Спеціальний джерелознавчий інтерес становлять згадки про Петра Гугнівого у «Повісті временних літ» [250, с. 101] та про папісу Іоанну (Анну) у В. М. Татіщева [654, с. 64]. Католицька пропаганда чимало потрудилася, аби дезавуювати ці скандальні сторінки в історії Ватікану. В літературі утвердилася думка, що обидва перекази створено за досить пізніх часів (не раніше XIII ст.) реформатською пропагандою з метою дискредитації римського престолу [808]. В історичному плані таке уявлення спрощує ситуацію та рішуче протирічить фак-

* Курсив мій.— *М. Б.*

там. Так, скептична точка зору своїм утвердженням, насамперед, завдячує кальвіністу Блонделю (жив у XVII ст.). З другого боку, офіційна католицька доктрина протягом тривалого часу визнавала достовірність цих відомостей. Зокрема, посилання Яна Гуса на папісу Іоанну перед учасниками Констанцького собору 1415 р. (22 кардинала, 49 єпископів і 272 богослова) не викликало ані заперечень, ані протесту. Головне, що цій концепції суперечить хронологія джерел.

Згадка папіси Іоанни у В. М. Татіщева могла б нас насторожити і викликати підозри щодо автентичності якщо не усього листа, то принаймні цього уривка. Справа в тому, що на Україні та в Білорусії, які після розпаду Київської Русі потрапили під владу католицьких держав, легенди про Петра Гугнівого та папісу здобули широку популярність, особливо в період загостреної полеміки між православ'ям та католицтвом, спровокованої підготовкою церковної унії. У XVI ст. обидва перекази багатократно використовувалися православними полемістами для дискредитації папської курії. Тому цілком припустимою була б думка, що коментований уривок Фотієва листа є інтерполяцією з якоїсь південно- або західноруської хроніки XVI—XVII ст. (типу Іоакимівського літопису). Однак таке припущення протирічило б манері В. М. Татіщева у поводженні з джерелами: автор «Історії Російської» завжди фіксував, звідки запозичувалися ті або інші документи та відомості і навряд відніс би до Хрущівського літопису виписку з іншого джерела.

Тим часом є реальні підстави вважати, що перекази про Петра Гугнівого та папісу Іоанну були відомі ще в Київській Русі. Лаврентіївський рукопис «Повісті временних літ» (де є згадка про Гугнівого) писано наприкінці XIV ст.; отже, полеміка довкола церковної унії (навіть Флорентійської, не кажучи вже про Берестейську) в ньому ще не могла відбитися. Взагалі відсутні жодні підстави вбачати тут інтерполяцію. Таким чином, коментована згадка відсилає нас до часів, не пізніших за рубіж XI—XII ст.

Згадка про Петра Гугнівого є й у Хронографічній Палії («Хронограф за великим викладом»), створеній у XI ст. [452; 496, с. 18—21; 661, с. 144—145]. А. С. Павлов вважав Палію за джерело літописної згадки [452, с. 9]; цю думку підтримували О. О. Шахматов [755, с. 156] та інші дослідники. Не будемо зупинятися на цьому сюжеті, але досвід реконструкції «Літопису Аскольда» свідчить, що й Палія деякі свої відомості запозичила з його тексту (наприклад, ототожнення слов'ян з нарцями-нориками). Тому не можна виключати й можливості, що ім'я Гугнівого потрапило з документа середини IX ст., позначеної загостренням полеміки між Константинополем та Римом.

Підкреслимо, що обидва сюжети (і про Петра Гугнівого і про папісу Іоанну) реально пов'язані з періодом, що безпосередньо передував понтифікату Фотія. Діяльність Петра Гугнівого припадає на час після VII Вселенського собору, що відбувся 787 р. Думка, ніби герой переказу був папою, тобто офіційно займав «восхищений» ним престол, не є обов'язковою. Скоріше, можна припускати опозиційну діяльність, спрямовану проти папи Льва III, який визнав верховну

владу імператора Карла і засудив «filioque». В кожному випадку йдеться про кінець VIII та початок IX ст.

Папіса Іоанна займала римський престол протягом двох років і п'яти місяців після папи Льва IV, тобто від липня 855 по січень 857 р. За переказом вона померла від пологів на свято Хрещення (тобто 6 січня). Родом вона була з Майнца, або, за іншими відомостями — з Інгельгейма. Її батько був англійський місіонер. Деякий час вона перебувала на Атосі, потім працювала нотаріусом в Римі, стала кардиналом і наприкінці була обрана папою. З її викриттям зв'язаний звичай sella stercoraria — перевірка статі чергового претендента на папську тіару, що практикувався до XVI ст.

Фотій був поставлений патріархом 858 р., тобто наступного літа після смерті папіси, і півстоліттям пізніше за папу Льва III та його опонента Петра Гугнівого. Отже, обидва епізоди були сучасними або майже сучасними подіями. Тому не бачимо сенсу підозрювати в обох коментованих текстах, що, напевно, сягають IX ст., ні джерелознавчу підтасовку, ні свідому інтерполяцію тексту. Три теологічні трактати, вміщені у «Повісті временних літ», є документами Аскольдового часу, разом з «Промовою Філософа» становлять своєрідну теоретично-догматичну рамку оповідки про хрещення київського володаря й Русі.

Хрещення киян. Головну частину «Сказанія про Володимирове хрещення» займає епізод про хрещення киян. Це — ідейна кульмінація твору. Пояснюється це переплетінням сюжетних ліній: обряд хрещення; знищення київського язичеського пантеону та капищ; заходи щодо поширення нової віри в країні; церковне будівництво; підготовка та висвячення пресвітерів; піклування за освіту тощо. Все це, хоча й взаємопов'язані, але водночас самостійні сюжети.

Із сказаного вище чітко випливає, що досліджуване «Сказаніе» складається з різночасових елементів. Вони виразно поділяються на чотири основні категорії: фрагменти тексту, запозичені з «Літопису Аскольда», з переосмисленням і переадресуванням; уривки з літописного зведення 996 р. (Анастаса Корсунянина), присвячені реальним подіям Володимирових часів; оригінальні тексти, що належать первинному варіанту «Володимирової легенди», відбитому в «Звичайному житії»; тексти, написані авторами «Найдавнішого» зведення 1037 р.

До першої категорії в розглянутій частині «Сказанія» належать «Промова Філософа» з преамбулою, повідомлення про прийом послів у Константинополі, епізод хвороби київського володаря і три теологічні трактати. До другої — розповідь про похід Володимира на Корсунь, його хрещення (крім вставки про захворювання) та одруження з царівною Анною. До третьої — коротка довідка про делегацію київських мужів для ознайомлення з чужими релігіями та їхній звіт перед великим князем, а також — деякі благочестиві міркування. До четвертої — розповідь про прихід до Києва місіонерів та заочний диспут з того приводу.

Особливість епізоду, до розгляду якого ми переходимо, полягає в тому, що тут переплелися елементи усіх чотирьох категорій, утворивши досить строкатий оповідний калейдоскоп.

Початок епізоду в основі своїй, поза сумнівом, належить Анастасу Корсуняпину і є безперечним продовженням розповіді про Херсонеську епопею. Тут бачимо всі ознаки, притаманні зведенню 996 р.: діловий реалістичний виклад, увагу до дрібних деталей, добре знайомих автору як очевидцеві. Так, подається топографія церкви, закладеної Володимиром у Херсонесі, перелічуються трофеї, взяті переможцем у здобутому місті; підкреслюється повернення града візантійцям як викуп за наречену. Дрібні інтерполяції тексту (...«яже и церкви стоить и до сего дни», «яко иже не вѣдуще мнятся мраморяны суща» [250, с. 101] найправдоподібніше внесені Нестором Літописцем.

Далі у зведенні 996 р. мала б іти розповідь про ниіцення капищ і будівництво на їхньому місці церков. Тема хрещення киян тут не могла звучати — принаймні в тому вигляді, як її подано в «Повісті временних літ». Йшлося, хіба що, про навернення язическої частини Русі — тих, хто ще не встиг хреститися раніше.

Літописний текст підтверджує висловлену думку. Справді, слідом за повідомленням про повернення Володимира з молодою княгинею до Києва вміщено епізод про ліквідацію київського капища, створеного самим Володимиром одразу після захоплення ним великокняжівського престолу: Володимир «повелѣ кумиры испроврещи, овы исѣщи, а другыя огньви предати. Перуна же повелѣ привязати къ копеви хвосту, и влещи с горы по Боричеву на Ручаи, и 12 мужа пристави бити жезлиемъ. Се же не яко древу чюющю, но на поругание бѣсу, иже прильщаше симъ образомъ человѣкы, до возмѣстье приметь от человѣкъ... Влѣкомоу же ему по Ручаеви кь Дпѣпру, плакахуся его невѣрнии людье, еще бо не бяху прияли крещения, и привлекше и врипуша и въ Дпѣпръ, и пристави Володимеръ рекъ: «аще кде пристанетъ, вы то отрѣваите его от берега, доньдеже пороги проидеть, тогда охабитеся его». Они же повѣленое створиша, яко пустиша и, и проиде сквозѣ пороги, извѣрже и вѣтръ на рѣнь, яже и до сего дни словеть Перуня рѣнь» [250, с. 101—102].

Стиль Анастаса виявляє себе в цитованому уривку колоритним описом Перунова «пропаденія» та нахилом до фактологічних і топографічних подробиць. Виклад підкреслює, що статую скинутого бога тягли по Боричеву узвозу до Ручаю (Глибочиці?), а далі Ручаєм у Дніпро. Згадується місце, де її прибило до берега, повідомляється й назва урочища і т. п. Наведений епізод присутній в більшості інших творів, присвячених Володимирову хрещенню, але в них є деякі відмінності в деталях.

У «Слові про те, како хрестився Володимир...» Перуна названо Аполоном *. На цю несподівану дефініцію давно вже звертали увагу дослідники, вбачаючи тут втручання редактора-грека. Однак непоміченою лишилася семантична невідповідність. Перун — бог блискавки й грому. У грецькій міфології йому відповідає Зевс. Аполон же — бог світла і сонця — двійник давньоруського Дажбога. Під теологічною

* Список Погодинський № 1559 [748, с. 40, 108, 116].

недоречністю виявляється недоречність хронологічна. Головним божеством полянської Русі був саме Дажбог (недарма автор «Слова о полку Ігоревім» називає сучасну йому Русь «внуками Дажбога» [615, с. 16]). Новгородсько-ладозький культ Перуна запроваджено у Києві після перевороту 882 р. Отже, Дажбога, як верховне божество язичеського пантеону, скинув Аскольд; Володимир розправлявся з Перупом. Згадка Анолопа у порівняно пізньому джерелі є реміпіспенціею оповідки про події 860 р.

У «Звичайному житії» є згадка про знищення статуї Велеса, яка відсутня у «Повісті временних літ»: «а Волоса идола, его же именоваху скотья бога, велъ въ Почайну рѣку въврещи» [180, с. 231]. Нагадаємо: Велеса не було серед шести божеств, що становили Новий київський пантеон, створений Володимиром; він мав осібне капище десь в районі Подолу й Оболоні, отже, дійсно над Почайною. Натомість в «Житії» відсутня сентенція — «Велии еси, Господи, чюдная дѣла твои». Це, напевно, вставка авторів «Пайдавнішого» зведення.

Особливу увагу привертає фраза про реакцію киян, які плакали «еще бо не бяху прияли крещения», що рішуче протирічить двократно повторепій далі сентенції з приводу радості, з якою кияни, пібито, сприйняли наказ Володимира хреститися: «По сем же Володимиръ посла послы своя по всему граду, глаголя: «Аще не обрящеться кто заоутра на рѣцѣ, богатъ ли оубогъ, или нищь, или работенъ, противникъ мнѣ да будетъ». И се слышавше людье с радостью идяху, радующеся, и глаголяху: «Аше бы се не добро было, не бы сего князь и бояри прияли» (йде розповідь про обряд хрещения [250, с. 102]). «И бяше видити радость велика на небеси и на земли». У «Житії» подано ще ясніше: «И бысть радость велика крестившимся людемъ, и идопа кождо въ домы своя» [180, с. 232].

Такого протиріччя, звичайно, не могло бути в єдиному авторському тексті, написаному однією людиною. Отже, тут, безперечно, маємо поєднання різних літературних елементів, що відбивають різні тенденції. Невід'ємною часткою оповідки під час загибелі Перуна вважаємо слова про розпач киян. Отже, в уривку із зведення 996 р. тема навернення киян взагалі відсутня. В ньому йдеться про реакцію язичеської частини киян, на яку до 986 р. спирався Володимир. Зрештою, це ясно підтверджується самим текстом: «плакахуся его невѣрнии людье еще бо не бяху прияли крещеня». Як бачимо, мова йде не про всіх киян, а лише про тих, які ще не прилучилися до християнства і залишалися «невірними». Реакція язичників подається в інтерпретації прохристиянській і в сприятливій для київського зверхника. Будучи зрадником сам, Анастас не поспішав засуджувати чужу зрадливість.

Розповідь про хрещення киян (якого, повторюємо, в зведенні 996 р. бути не могло), безумовно, належить перу агіографа — автора первинного «Житія», включаючи, зрозуміло, і заяву про радісний характер самого акту. Дальший текст знову повертає нас до творчості Анастаса: «Володимѣръ повелѣ рубити церькви и поставляти по мѣстомъ, идеже стояше кумиры, и постави церковь святого Василья на холмѣ, идѣже стояше кумири, Перунъ и прочии, идеже требы

творяху князь и людье» [250, с. 103]. Далі, однак, бачимо змістову перебивку: «И нача ставити по градомъ церкви и попы, и людие на крѣщение приводити, по всем градамъ и селомъ, и послалъ нача поимати оу нарочитои чади дѣти и даяти на оучение книжное...» [250, с. 103].

Початок фрагмента повторює початок попереднього — і там, і там йдеться про церковне будівництво. Звідси випливає, що обидва уривки різні за походженням і механічно з'єднані один з одним. Перший, як сказано, належить перу Анастаса. Другий — є частиною розповіді про хрещення Русі у 860 р. і, напевно, сягає до «Літопису Аскольда». Його належність до IX ст. підтверджується паралельним текстом Никонівського літопису, більш докладним, в якому названо імена патріарха Фотія та митрополита Михайла Сирина [440, с. 57—58]. У «Звичайному житії», текстуально незалежному від «Аскольдової хроніки», цього абзаца немає.

Повернімося до розповіді про хрещення киян. На перший погляд вона майже однаково викладена і в літописній, і в житійній версії. Літописний виклад докладніший, зокрема, містить ламентації диявола, який сподівався зміцнити своє панування на Русі, але змушений був забиратися геть. Ми не можемо з упевненістю стверджувати походження цього уривку: він з однаковими підставами може виводитися і з «Літопису Аскольда» і вважатися оригінальним доповненням авторів «Найдавнішого» зведення 1037 р.

В коментованих текстах масмо деякі розбіжності фактичного кшталту, які попри удавану малозначність мають непересічне джерелознавче значення. Так, за твердженням літописної версії, кияни хрестилися у Дніпрі [250, с. 102], а за агіографічними даними,— у Почайні [180, с. 233; 311, с. 221]. На цю обставину давно звертають увагу дослідники, розглядаючи її як свідчення складності тексту та його певної деформації [111, с. 85—87; 190, с. 379; 381, с. 323].

Справді, цей топографічний дуалізм дає підстави твердити, що в остаточному оформленні «Сказанія про Володимирове хрещення» переплелися дві оповідні традиції. Одна з них (давніша), напевно, виходить з «Літопису Аскольда» і є тенденційною переробкою оповідання про навернення киян у 60-і роки IX ст. Друга — належить авторам першої літературної обробки «Володимирової легенди», відбитої у «Звичайному житії», які не користувалися Аскольдовою хронікою, але ввели до свого твору епізод загальнонародного хрещення. У IX ст. кияни хрестилися у Дніпрі: теза Аскольдової хроніки не могла потрапити до «Звичайного життя». Отже, в Почайні хрестилися язичники в 988 р.; назва річки, ймовірніше, фігурувала у зведенні Анастаса, але, не виключено, може бути довільною вигадкою агіографів Ярослава Мудрого.

Перший варіант «Володимирової легенди». Для реконструкції літературної історії «Сказанія про Володимирове хрещення», як бачимо, важливим є «Звичайне житіє» — найдавніший твір Володимирового циклу. Головним моментом є те, що в ньому відсутні всі фрагменти, визнані нами за передатовані і переадресовані запозичення з «Літопису Аскольда». Зупинимося на цьому трохи докладніше.

1. «Промова Філософа» повністю відсутня — так само, як і передуючий їй обмін репліками між проповідником та потенційним неофітом. Житіє починається короткою довідкою про Володимира (онук Ольги і правнук Рюрика) [180, с. 225] і про перебування його слуг (не вельмож і можновладців, а слуг!) у Волзькій Булгарії, у німців, де вони бачили «скверные дела», та в Константинополі, де їх полонила нечувана краса богослужіння [180, с. 225].

2. Далі йде близький до літописного звіт посланців про бачене ними на чужині. Однак в цьому епізоді відсутній надзвичайно важливий фрагмент про репрезентативну відправу, навмисно організовану патріархом за рекомендацією імператора. Цей літописний уривок, як ми вже знаємо, взято з «Хроніки Аскольда». У житії натомість вміщено нейтральний текст буквально однією фразою, яка не має текстового збігу з літописним викладом (обидві цитати наведено вище).

3. Повністю відсутні теологічні трактати.

4. Відсутній також важливий фрагмент про заснування Київського училища («ученіе книжное»). Натомість вміщено нейтральну фразу, що не знаходить текстової відповідності в літопису: «И повелѣ попомъ по градомъ и по селомъ люди ко крещенію приводити и дѣти учити грамотѣ» [180, с. 232]. По суті, йдеться про різні речі. Літописна версія говорить про створення у Києві конкретного училища вищого типу для підготовки освічених кадрів *. Житійна — про просвітницьку місію духовенства і поширення початкової письменності. Цитований текст житія явно перегукується з текстом статті 1037 р. «Повісті временних літ» (так званої Похвали Ярославу Мудрому): «Ярославъ ...церкви ставяще по градомъ и по мѣстомъ, поставляя попы и дая имѣния своего оурокъ, и веля имъ оучити людии» [250, с. 141]. Гадаємо, що текстологічний зв'язок між обома фрагментами, створеними у 30-ті роки XI ст., можна вважати за безсумнівний.

5. Звернемо увагу ще на один епізод, який по-різному подано в літопису та в «Звичайному житії». Йдеться про несподівану хворобу Володимира, подолану завдяки хрещенню. В «Повісті временних літ» цей мотив викладено докладніше і конкретніше. Як зазначалося, цей фрагмент протирічить загальному викладу, частиною якого виступає в літописному компендії, розриваючи єдиний текст: «Она же (царівна Анна.— *М. Б.*) всѣдши в кубару, цѣловавши оужикы своѣ с плачем, поиде чресъ море, яко приде ко Корсуню, и излѣзоша Корсуняни с поклономъ и введоша ю в градъ, и посадиша ю в полатѣ. Епископъ же Корсуньскыи с попы царичины, огласивъ и, и крести Володимѣра въ церкви [святаго Иакова] и есть церкви та стояще в Корсуни градѣ на мѣстѣ посредѣ града, идеже торг дѣють Корсоунянѣ; полата Володимѣря воскраи церкви стоить..., а царичина палата за олътаремь. По крещении же приведе царицю на обручение» [250, с. 96—97].

* У Никонівському літописі читаємо: «И бысть от сихъ (взятих на «ученіе книжное».— *М. Б.*) множество любомудрыхъ философовъ...». Зрозуміло, йдеться не про початкову освіту.

Як бачимо, епізод хвороби є чужорідною вставкою. Навряд чи він містився в літописному зведенні Анастаса, чия оповідна манера (з її нахилом до топографічних реалій) так яскраво відбилася у основному тексті. Не міг він з'явитися і як оригінальне доповнення у «Найдавнішому зведенні» 1037 р., бо рішуче протирічить концепції «рівноапостольності», вироблепій і пропагованій книжниками Ярослава Мудрого. Відповідно до цієї концепції Володимир прийшов до навернення без впливу побачених чи пережитих чудес. Тим часом, коментований епізод робить наголос саме на мотиві чудесного зцілення від наглої й незрозумілої хвороби. Виходить, Володимир не був переконаний ані заочним київським диспутом, ані промовою Філософа, ані звітом уповноважених експертів з питань чужих релігій, ані наполяганням київського боярства, яке посилалося на приклад Ольги, ані випробуванням в ході облоги Корсуня, ані політичними міркуваннями, пов'язаними з шлюбним контрактом; лише «напрасне» видужання нарешті послужило вирішальним поштовхом.

У «Звичайному житії» також є згадка про хворобу, але подано це зовсім інакше. Текстуального збігу немає, а змістовий виглядає надто проблематично: «Анна... приідоша в Корсунь. А Володимеръ разболѣся. Епископъ же съ попы Корсуньскими и съ попы царицины, огласивше, крестиша и въ церкви святаго Иакова в Корсунѣ градѣ, и нарекоша имя ему Василеи. И бысть чюдо дивно и преславно: яко възложи руки на нь епископъ, и абіе цѣлъ бысть отъ язвы» [180, с. 228].

Тут виклад значно коротший, причому поділений на дві частини. Спочатку йде лаконічна довідка про хворобу князя, в якій автор не бачить нічого дивного, ані чудесного. Повідомлення про обряд хрещення ніяк з тою хворобою не зв'язане: хід подій відбувається у повній відповідності з досягнутою угодою. На поведінку київського князя нагла хворість ніяк не впливає. Рішення хреститися він прийняв раніше, у відповідь на умови шлюбу, висунуті імператорами Василем і Константином. Обряд викопується незалежно від хвороби. Видужання щойно наверненого неофіта оцінюється як чудо, але post factum уже після того, як хрещення відбулося. Отже, такий варіант сюжету не протирічив концепції Іларіона.

Версія «Повісті временпих літ», по суті, є зовсім іншою оповідкою, хоча й па схожий сюжет. За деякими ознаками вона взята з «Літопису Аскольда», де бездоганно вплітається у загальний виклад. Житійна версія іншого походження. Подібні сюжетні ходи на тему чудесних видужань і зцілень становлять загальне місце у середньовічній агіографії. Наприклад, хрещення князя Бравлина у Житії Стефана Сурозького. Теоретично коментований уривок «Звичайного житія» міг з'явитися і під пером Анастаса Корсунянина, який, напевно, знав «Літопис Аскольда», та й можливість справжньої хвороби також виключати не слід. Враховуючи текстову єдність викладу з повним вилученням епізоду хвороби, вважаємо, що обговорюваний сюжет належить авторові першої літературної обробки «Володимирової легенди» і що в зведенні 996 р. про захворювання Володимира взагалі не було мови.

З урахуванням усього викладеного «Звичайне житіє» стає непоганим критерієм для стратифікації тексту на різних етапах його формування. Спробуємо відтворити хоча б у найзагальніших рисах історію виникнення і оформлення версії, що мала такий глибокий вплив на дальшу історіографію.

Перша літературна обробка «Володимирової легенди» не мала серед своїх джерел «Літопису Аскольда»; подекуди перероблені уривки з цього твору були включені пізніше, найправдоподібніше, саме при укладанні літописної версії, тобто в процесі написання Найдавнішого зведення. Головним джерелом житійної оповідки (що відбилася у «Звичайному житії») послужило зведення 996 р., з якого взято весь фактичний матеріал. Однак оскільки твір Анастаса подавав Володимирове хрещення як особистий акт і не містив мотиву загальнонародного навернення, текст зазнав суттєвої переробки. У відповідності до виробленої Іларіоном концепції про внутрішнє озаріння Володимира було добавлено сюжет «вибору віри» та докорінно перероблено епізод «хрещення киян».

Автори «Найдавнішого» зведення 1037 р. пішли далі. Вони широко використали текст «Літопису Аскольда», внаслідок чого до «Володимирової легенди» включено епізод «заочного диспуту», увінчаний величезною «Промовою Філософа», мотив несподіваної хвороби київського князя, три теологічні трактати і піддано редагуванню розповідь про діяльність щойно навернутого неофіта, спрямовану на утвердження і поширення нової віри.

Нестор Літописець відтворив був версію «Літопису Аскольда», але автори третьої редакції «Повісті временних літ» не тільки відновили status quo «Найдавнішого» зведення, а й поглибили фальсифікацію наївним норманізмом, спровокованим персональними симпатіями Мстислава Володимировича. Ці текстологічні пертурбації, зрозуміло, не могли не відбитися на історії тексту головних літературних традицій і породили численні варіанти житійної легенди (два різновиди Проложного житія, Чудівське житіє, Житіє особливого складу та ін. [748, с. 30—75]), різні версії в пізніх літописних кодексах, а також і цілком оригінальні твори, подібні до «Пам'яті й похвали» Іакова Мніха або «Слова о том, како крестися Володимир, взя Корсунь».

Чимала література, присвячена надзвичайно складній проблемі співвідношення численних текстів, містить багато цікавих спостережень з неоднаковим ступенем правдоподібності. Вважаємо, що основні дослідження ще попереду. Підстави для такого твердження вбачаємо в наявності принципово нової історичної перспективи, що відкрила перед дослідником такі хронологічні глибини, про які не мали й гадки наші попередники. Ще до недавнього часу тексти, укладені десь у 70-і роки XI ст., вважалися якщо не початковими, то принаймні «ранніми». Нині вони кваліфікуються як пізні (наприклад, твір Іакова Мніха). Тому необхідно перегляпути й абсолютну хронологію щодо текстологічної стратиграфії наявних літературних версій, а відтак і послідовність стадій.

Численні варіанти творів, що дійшли до нас, містять важливу інформацію, в ряді випадків ще не засвоєну. Більшість «додаткових»

подробиць чи розходжень, безумовно, є наслідком псування первинного тексту, але деякі відбивають реальні відомості, з якихось причин втрачені головною традицією. Досить нагадати відомі нам повідомлення Никонівського літопису, що поєднали ім'я Володимира з іменами патріарха Фотія та митрополита Михайла.

Наведемо ще один приклад, який, на нашу думку, є характерним. «Житіє особливого складу» містить епізод з родиною «корсунського князя». Володимир вимагав у нього дочку собі за дружину, але «дістав відкоша». Тоді він здобув місто, на очах у батьків згвалтував князівну, після чого віддав її заміж за свого наближеного, варяга Ждіберна, а батьків позбавив життя. З цього епізоду випливає, що причиною таврійського походу київського князя було «здобування нареченої» — мотив, дуже поширений у східнослов'янському (як, зрештою, і в будь-якому іншому) фольклорі. Це давало підстави дослідникам, починаючи ще з М. Костомарова [301, с. 157; 197, с. 420—421; 748, с. 62], вважати «корсунський епізод» позаісторичним переказом *, принаймні в його мотиваційній частині,— думка, яку ми рішуче відкидаємо.

«Житіє особливого складу», як вже зазначалося, є пам'яткою досить пізньою, за характером близькою до хронік XVI ст., сповнених фольклорних (і псевдофольклорних) елементів. Достовірність її оригінальних повідомлень дуже низька. До них належить і епізод з «корсунською князівною», що є не більш як ремінісценцією історії нещасної Рогніди [320, с. 229—300]. На тому можна було б поставити крапку, не вдаючись до аналізу інших недоречностей, серед яких — сама поява на сторінках оповідки корсунських князя й княгині. Таких взагалі не існувало, оскільки Херсонес був провінційним містом (центром феми) Візантійської імперії і місцеперебуванням управника області — стратига феми. Однак дальший виклад містить імена послів Володимира, які після здобуття Херсонеса їздили до Константинополя для переговорів з імператорами Василем та Константином — Олег і Ждіберн [748, с. 47]. Це вже повідомлення зовсім іншого кшталту, відмахнутися від якого було б надто необережно. Але в одному з варіантів «Проложного житія» читаємо: Володимир «шедъ, взя Корсунь градъ, князя и княгиню уби, а дщерь ихъ за Ждѣберномъ. Не распустивъ полковъ и посла Олга, воеводу своего, съ Ждѣберномъ въ Царьградъ къ царемъ просити за себе сестры ихъ» [748, с. 32]. Рукопис, що містить цитований текст, датується XV ст. Отже, маємо визнати, що запозичена легенда про згвалтування «князівни» була контамінована з переказами іншого кшталту, які цілком ймовірно мали реальний історичний зміст (шлюб Ждіберна). Не бачимо підстав заперечувати, що особи з названими іменами дійсно виконували дипломатичні доручення Володимира, що могло відбитися у Зведенні 996 р. Зазначимо, що в «Житії особливого складу» постать Ждіберна затулила особу Анастаса: саме йому Володимир нібито був зобов'язаний порадою, переданою за допомогою стріли. Дехто з дослідників

* О. О. Шахматов розрізняв у ньому епічні, побутові, історичні та агіографічні мотиви [748, с. 75—81].

надає цій версії перевагу перед літописною: воїну-варягу, начебто, доречніше оперувати луком і стрілами, ніж попові [357, с. 337]. Втім, не можемо виключити й такий варіант, за яким Анастас і Ждіберн діяли разом (у змові),— хитромудрий пресвітер вигадав підступний план, а воїн-найманець за допомогою влучного пострілу передав інструкцію ворогу.

Як би то не було, але зрозуміло, чому ім'я Ждіберн зникло з літописних сторінок: Анастас Корсунянин, прагнучи приписати одному собі заслуги перед Володимиром, потурбувався, аби ім'я помічника не фігурувало в тексті оповідки.

Викладені міркування з приводу одного «загадкового» епізоду, вважаємо, повинні певним чином орієнтувати дослідника. Ступінь складності і ступінь інформативності наявних джерел, поза сумнівом, виявиться набагато вищим, аніж про це можна думати сьогодні. Дальші дослідження, безумовно, мають пролити додаткове світло на зміст досліджуваних подій.

Розділ VI

НАСЛІДКИ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ КИЇВСЬКОЇ ДЕРЖАВИ

*

Утвердження християнства на Русі мало далекосяжні і багатогранні наслідки для всебічного розвитку суспільного життя. На жаль, вони не оцінені належним чином. Більше того, в опублікованих працях трапляються не просто невірні, а деструктивні своєю тенденційністю твердження.

Дореволюційна історіографія, що в переважній більшості стояла на позиціях офіційної «істинно-православної» платформи, надто переоцінювала значення релігійної реформи Володимира, приписуючи їй універсальний зміст. Відповідно до стверджуваної тези від запровадження християнства починалася справжня історія давньоруської цивілізації. Попередні часи тонули в мороці невігластва й дикунства. Завдяки грецькій вірі Русь нібито дістала справжнє впорядкування державного життя, належну соціальну структуру, політичні та юридичні інститути, не говорячи вже про духовну культуру. Виходило, що лише від 988 р. почалися мурована будівництво, писемність, література, філософія, зародки позитивних знань, просвіта, образотворче мистецтво, музична культура тощо. Ця тенденція справедливо зазнала нищівної критики в радянській літературі.

Не кращою є й протилежна тенденція недооцінювати або й принижувати значення християнства в історії Русі, що часом підносилася як прогресивна настанова під гаслом боротьби проти релігійних пережитків та клерикальних концепцій. Вона мала дві форми, які нерідко поєднувалися. По-перше, заперечення взагалі будь-якої істотної ролі християнства в історичному розвитку Русі; а по-друге,— ствердження негативного впливу нової віри на становище східного слов'янства. Це дало підстави акад. Б. Д. Грекову кваліфікувати проблему хрещення Русі як «заплутане питання» [190, с. 379].

Підвалин для негативної оцінки самого акту християнізації було дві: по-перше, нова релігія ствердкувала і зміцнювала феодальний лад, а отже,— експлуатацію одної частини населення іншою; по-друге, християнство як релігія давало спотворений образ навколишнього світу.

Ця тенденція мала антиісторичний, антидіалектичний характер. Вона ставила проблему абстрактно, відволікаючись від реальних умов доби і від тих альтернатив, які могли бути протиставлені християнізації.

Від 1934 р. у радянській літературі введення християнства на

Русі розглядається як позитивний факт, що мав благотворний вплив на розвиток давньоруського суспільства [54]. На жаль, історики обмежувались загальними формулюваннями, не вдаючись до поглибленого аналізу й всебічної аргументації. Головним аргументом залишалася теза про активний вплив християнства на поступ давньоруської культури, яка в дореволюційній історіографії зазнала найбільшої деформації.

Спробуємо виявити, що ж у запровадженні християнства було прогресивного, що хибного, і вивести, нарешті, потрібну «рівнодіючу». При цьому необхідно розрізняти два питання, хоча й пов'язані одне з одним, але далеко не тотожні: християнське вчення як ідеологічну систему з її філософсько-світоглядними, соціальними та етичними потенціями і життєву практику церкви як суспільної організації з яскраво вираженою класовою позицією. Утвердження християнства на Русі було закономірним актом, підготовленим усім ходом історичного розвитку та глибоко вмотивованим об'єктивними потребами доби. Необхідність заміни віджилого багатобожжя монотеїзмом диктувалася, насамперед, соціально-економічними умовами ранньокласового суспільства. Справа зовсім не у зовнішній оболонці, не в тому, що саме прийшло на місце зубожілого язичества — християнство, іслам, іудаїзм, буддизм або ще щось в тому кшталті. Справа в суті, що становила собою принципово новий крок в суспільному поступі.

Головною вадою майже всіх висловлених в літературі оцінок було те, що процес християнізації Русі розглядався незалежно від конкретних історичних умов. Поза увагою залишався факт, що християнство у Давньоруській державі змінило собою первісне язичество, тому цю подію необхідно оцінювати у порівнянні цих двох ідеологічних систем. Однак ми змушені констатувати наявність досить дивних тверджень, що аж ніяк не відбивають реальну ситуацію. Йдеться про антидіалектичну думку, що християнство та язичество становлять дві форми одного й того явища, тому що суть вчення і там, і там становила віра у надприродні сили.

«Християнство не можна протиставляти язичеству,— пише Б. О. Рибаков,— оскільки це тільки дві форми, два різні щодо зовнішності вияву однієї тої ж первісної ідеології» [539, с. 390]. Ми вважаємо, що це принципово різні сутності, подані в схожій містичній формі. Далі: «Християнські місіонери, які йшли до слов'ян або германців, не приносили з собою нічого нового; вони несли тільки нові імена для старих богів, трохи іншу обрядність і значно більш відточену ідею божественного походження влади й необхідності покори її репрезентантам. Світогляд же місіонерів не відрізнявся від світогляду язическьких жерців, чаклунів та знахарів» [539, с. 390—391]. Це подібно до того, якби хтось твердив, що між «лінією Платона» і «лінією Демокрита» у філософії немає ніякої різниці, оскільки обидві прагнули осягти таємниці буття; єдино, що перша клала в основу світу дух, а друга — матерію.

Подібні заяви викликають щире здивування. Справа в тому, що на відміну від язичества християнство становило собою ідеологічну систему не первісного, а класового суспільства, а в описуваний період

було чи не найважливішою складовою частиною в надбудові остаточно сформованого феодалізму. І, звичайно ж, не обрядовими діями визначалася суть обох релігійних систем як надбудовного явища.

«І язичество, і християнство,— пише Б. О. Рибаков,— рівною мірою основані на вірі в надприродні сили, що «правлять» світом» [539, с. 390]. Чи так? Справді, язичество базувалося на містичній основі, але християнство увібрало в себе всі основні досягнення античної філософії, і важко сказати, який з компонентів переважав. Звичайно, віра становить собою підвалину всякої релігії і формулу Б. О. Рибакова в цьому плані можна віднести до кожної з них. З таким самим успіхом можна, скажімо, твердити, що феодалізм «не можна протиставляти» рабовласництву або капіталізму, бо всі ці системи базуються на експлуатації людини людиною. За такої філософії будь-який історичний процес неминуче втратить конкретний зміст і перетвориться на абстракцію.

Втім, необхідно зазначити, що автор добросовісно спростовує самого себе: «Головна відмінність християнства полягала в тому, що свій історичний шлях воно проходило в умовах різко антагоністичного класового рабовласницького суспільства, а далі — в складній обстановці кризи й переходу до феодалізму» [539, с. 390].

Справа в тому, що язичество й християнство відбивають принципово різні етапи суспільного розвитку. Вони розвивалися у відмінних умовах: перше в рамках докласового суспільства, друге — за умов антагоністичного суспільства із складною класовою структурою. Зіставляти їх неприпустимо, а тим більше — проголошувати суспільну рівновартість. Безумовно, їх необхідно не лише відрізняти, а й протиставляти одне одному, з огляду на принципово різні соціальні функції; адже кожна надбудова насамперед покликана стверджувати свій базис, і характер останнього визначає її місце в системі історичного поступу. Інакше не уникнути неминучої аберації в усвідомленні соціального процесу.

Якщо погодитися з Б. О. Рибаковим, то релігійний акт 988 р. буде просто незрозумілим. Справді, що ж заважало Володимиру Святославичу вирішувати державні справи на грунті язичества, якщо воно за ідеологічним змістом дорівнювало християнству? Залишимо осторонь Аскольда і його часи: навернення 860 р. могло б тлумачитися як вияв особистих вподобань та уявлень. Однак «рівноапостольного» князя аж ніяк не можна було запідозрити в симпатії до грецької віри. І якщо він все ж таки мусив капітулювати перед ненависною йому релігією, то для цього мали бути серйозні підстави.

Суспільний розвиток східного слов'янства вже на початку нової ери визначив поступове проникнення християнського монотеїзму в місцеве середовище, де він знаходив сприятливий грунт. Позиції грецької віри завойовувалися і зміцнювалися не волею окремих осіб, а силою об'єктивного ходу речей.

Буржуазна наука оцінила суспільні переваги християнської ідеологічної настанови перед язическою, але не змогла усвідомити соціальну суть цих переваг.

Так, С. М. Соловйов писав: «Руське язичество було таке зубожіле,

таке безбарвне, що не могло з успіхом вести дискусію з жодною релігією, яка мала місце в південно-східних областях тогочасної Європи, тим більше — з християнством» [634, с. 173]. «Християнство було вже давно знане в Києві внаслідок частих відвідин Константинополя, який вражав русів величчю релігії та громадянства. Бувальці в Константинополі після тамтешніх чудес мусили із зневагою дивитися на бідне руське язичество й підносити віру грецьку» [634, с. 181]; кияни «застосовували всі засоби для піднесення своєї віри на рівень з іншими, і всі засоби виявилися марними... Не можна було липатися при старій вірі...» [634, с. 181].

За С. Ф. Платоновим, «язичеський світогляд наших предків, який не досяг високого розвитку і не мав внутрішньої міцності, мусив легко поступитися зовнішнім релігійним впливам» [482, с. 77].

Д. І. Багалій зазначав: «Руське язичество виявилося неспроможним особливо в очах тих, хто ознайомився з іншими, більш розвиненими релігіями» [43, с. 213—214].

М. О. Рожков писав: «У всіх відношеннях... християнство було незрівнянно більш організуючим і моральним засобом, аніж язичество. Тому воно й перемогло» [560, с. 229].

В. А. Пархоменко також відзначав, що християнство «стукало в душу грубого слов'янина», «діючи на його уяву, привертаючи увагу до більш культурного і в матеріальному відношенні більш цікавого життя сповідників християнського Бога» [458, с. 106].

Як бачимо, жоден з цитованих дослідників нічого не сказав про соціальний або політичний момент. Йдеться лише про зовнішній бік справи, навіть про враження від стороннього спостерігання без будь-якої спроби усвідомити внутрішню суть історичного явища. Буржуазні дослідники, усвідомивши закономірний, історично необхідний характер християнізації Русі, не змогли пояснити глибинні причини, які зумовили та визначили цей процес.

Язичество та християнство становлять два принципово різні щаблі в розумовому поступі східного слов'янства, продиктовані переламом у сфері соціально-економічного розвитку. Перше віджило свій вік і стало мертвою схемою. Воно давно вже втратило здатність викопувати функцію надбудовного явища, рішуче не відповідало потребам доби, а відтак мусило поступитися місцем перед незрівнянно складнішою та ідейно багатшою системою. Разом з руйнуванням соціально-економічного базису первіснообщинної формації повинна була зникнути й релігійна надбудова. Утвердження нового феодального базису визначило й безумовну перемогу нової надбудови, якою за умов середньовічної Русі могло бути лише християнство.

Соціально-економічна структура. Утвердження нової релігії реально зачінало всі прояви соціального життя. Було б помилкою недооцінювати хоча б один бік заради гіперболізації іншого, але будь-яка оцінка неминуче матиме відносний (точніше, порівняльний) характер. Не можемо кваліфікувати будь-що абстрактно, а лише виходячи з конкретних історичних умов.

Християнство стверджувало феодалізм — антагоністичну систему, базовану на визиску однієї частини суспільства іншою. В цьому

відношенні нова віра справді ставала знаряддям гноблення і насильства в руках експлуататорів. Проте феодальний лад для Русі IX—X ст. у порівнянні з первіснообщинним, який давно вже став тягарем на шляху прогресу, був прогресивним явищем. Отже, перемога нової ідеології зв'язана з перемогою нового суспільного ладу.

Як ідеологічна надбудова кожна релігія становить собою фантастичний зліпок з реальної суспільної структури. Первіснообщинний лад, базований на визнанні (хоча б формальному) соціальної рівності членів общини, стверджував адекватну рівність креатур власного пантеону. Ієрархія божеств мала надто умовний і приблизний характер. Спроба поставити над сонмом язичеських богів верховне божество — Зевса у греків, Юпітера у римлян, Перуна у слов'ян, Вотана у германців, Одина у скандинавів, в жодному випадку не дала позитивних наслідків. Здійснювана на заключних етапах розвитку язичеських систем, тобто при переході суспільства до класового устрою, ця спроба, як і всякий паліатив, була приречена на кінцеву поразку. У всякому разі, альтернативним доповненням повинна була з'явитися тенденція до обожнення реальних носіїв публічної влади — царів, імператорів, героїв тощо. Так було в найдавніших деспотіях Ейкумени, в античних державах; щось подібне відбувалось і у варварських народів Європи, в тому числі й на Русі.

Кожна релігія відбиває (нехай в перетвореному, деформованому вигляді) реальну дійсність і становить своєрідну проекцію земного життя в сферу фантастичних уявлень. Інша справа, який бік дійсності домінує в кожній конкретній системі. Не бог створив людину «за образом і подобієм своїм», а навпаки, людина створює бога (або богів) за власним уподобанням. Відповідно бог виступає перед паствою то у вигляді праотця-патріарха, то воїна-полководця, то феодала-володаря.

Кожне суспільство прагне перенести на небо соціальну структуру, яку воно стверджує на землі. Християнство, яке заступило язичество, конструювало на небесах структуру, що за своїм характером була подібна до земної. Воно визнавало складну ієрархію надприродних креатур, що досить добре відповідала становій ієрархії середньовічного суспільства. Крім верховного божества (власне бога — єдиного в трьох іпостасях), якому на землі відповідав верховний володар — імператор, король, великий князь тощо — існував сонм небесних сил, які точно повторювали ієрархію на землі.

«Янгольський чин» поділявся на чітко розмежовані розряди і стани. Всього їх було три і кожний в свою чергу поділявся на три категорії, що дістали назву «ликів». Перший (вищий) розряд становили серафими, херувими та престоли; другий — господарства, сили і власті; третій — начала, архангели та янголи. В початковий період християнства була поширена концепція, за якою всі янголи визнавалися рівними своєю природою. Таке уявлення виникло в середовищі знедолених верств суспільства, однак було офіційно засуджено 653 р. на Константинопольському вселенському соборі. Організація «небесного воїнства» добре відповідала організації «воїнства земного» —

численним категоріям феодалів, від простих лицарів до князів, герцогів, графів.

До них необхідно додати «лик святих» — осіб земного походження, які протягом довгої історії християнської церкви систематично поповнювали її пантеон. Насамперед це старозавітні персонажі — патріархи, судді, пророки тощо, які жили й діяли за багато століть до проповіді Христа. Але й історія самого віровчення породила безліч святих різноманітного кшталту. Вони поділялися на апостолів, мучеників, преподобних (іноків-подвижників), отців церкви та ієреїв, що мали особливі заслуги перед церквою. Володимира Святославича намагалися віднести до «рівноапостольних», тобто до першої з перелічених категорій.

Розвиненою системою небесної ієрархії християнська віра, звичайно, дуже імпонувала середньовічній суспільній еліті. Така ієрархія в зворотний спосіб освячувала цілком реальну, юридично стверджену ієрархію феодального суспільства, а ще глибше — систему економічних стосунків (ієрархію землеволодіння).

Підкреслимо, що сама церква сприйняла і запровадила у себе аналогічну багатоповерхову систему станового (й адміністративного) підпорядкування. Ця система органічною частиною увійшла до загальної соціальної структури феодалізму: «князі церкви» контамінувалися із звичайними князями — землевласниками та воїнами. Ієрархія православної церкви, зокрема, визначала три ранги: єпископи (архієреї), що керували певними діоцезами, тобто провінціями (єпархіями), пресвітери (священнослужителі, що мали право літургії) та диякони (служники, тобто помічники пресвітерів). Ці три ступеня, в свою чергу, поділялися на групи. Наприклад, диякопський чин включав іподияконів, дияконів та архидияконів; архієрейський — єпископів (єпархів), архиепископів (митрополитів) та патріархів.

Незабаром після свого утворення давньоруська православна церква сама перетворилася на феодального землевласника і експлуататора, ставши таким чином безпосереднім елементом панівної соціально-економічної системи. Історія давньоруського церковного землеволодіння в початковий період його розвитку ще не досліджена. Здається, основним джерелом його були бенефіції — пожалування з боку державної влади та приватних осіб з числа вищих феодалів. Масштаби цього явища за часів до нашестя Батия надто перебільшені в тому специфічному різновиді літератури, який переважно виявляв інтерес до цього сюжету.

На жаль, ми не маємо жодних відомостей про церковне землеволодіння за Аскольда (якщо воно існувало, хоча є підстави думати, що Переяслав був митрополичим володінням), а тим більше — протягом тривалого періоду, коли християнство втратило значення державної релігії і відстоювало себе перед язичеством. Головним джерелом матеріального забезпечення давньоруської церкви на той час були милостиня та плата за треби. Десятина, пожалувана Володимиром у зв'язку з освяченням кафедрального храму, є першою достовірною звісткою про церковні прибутки, які, однак, ще не здобули поссесійного характеру і не включили церковну організацію безпосередньо до

процесу виробництва. Поступово десятини вводилися в інших містах (насамперед — єпископських) і набули універсального значення.

Відомості про земельні бенефіції протягом XI—XII ст. нечисленні, а в ряді випадків не конкретні і не зовсім ясні. «Повість временних літ» повідомляє про дарування великим князем Ізяславом Ярославичем Печерської гори новозаснованому тут монастирю [250, с. 492]. Це повідомлення вміщене під 1051 р., але у вставній новелі, присвяченій виникненню Печерської обителі. В дійсності пожалування припадає на час між 1054 і 1068 рр.; це — найдавніша згадка про монастирське землеволодіння в давній Русі. При цьому, однак, необхідно підкреслити дуже важливу обставину, на яку досі не звертали увагу. Йдеться не про *поле,* тобто не про землі, придатні для обробки під посіви, а про бросову територію, призначену для безпосереднього заселення. Причому саму тільки територію, без феодально залежних селян.

Нестор у «Житії Феодосія» неодноразово згадує села, належні Печерському монастирю. Відомості стосуються часу до 1074 р. (рік смерті Феодосія Печерського) [119; 120; 122; 127; 531; 707, с. 93]. В Іпатському літописі знаходимо ретроспективний запис про великий бенефіцій Ярополка Ізяславича Печерському монастирю; він офірував йому «всю жизнь свою» і приватні володіння в чотирьох волостях: Небльській, Деревській, Луцькій та в районі Києва [250, с. 492]. Дочка Ярополка Анастасія, дружина князя Гліба Всеславича, офірувала Печерському монастирю п'ять сіл з челяддю [250, с. 492—493]. В останньому повідомленні маємо безперечний приклад феодального землеволодіння.

Ряд бенефіціїв у XII ст. відомі в Новгороді — завдяки грамотам, тексти яких дійшли до нас. Так, на початку 30-х років великий князь Мстислав Володимирович разом із своїм сином Всеволодом дарував Юр'євому монастирю село Буйці «з даниною, і з вирами, і з продажами» [186, № 80]. Всеволод Мстиславич офірував тому ж монастирю: «Княжу рель» (полосу землі на південь від міста між Волховом та оз. Мячином) [Там же, № 79] та с. Ляховичі в пониззі р. Ловать [Там же, № 81]. Його брат Ізяслав Мстиславич надав велике пожалування Новгородському монастирю св. Пантелеймона [Там же, № 82], що, однак, складалося не з оброблюваних земель, а з прирічкових угідь (луки, сінокоси тощо) [791; 792, с. 60—79].

У тому ж Новгороді Варлаам Хутинський (в миру—боярин Олексій Михайлович) офірував заснованому ним монастирю св. Спаса «землю і город, і ловища, і пожні» [193, с. 106; 221, № 5]. Князь Святослав Ольгович в грамоті 1137 р., яка багатьом дослідникам здається загадковою, регламентував новгородську десятину і водночас визначив земельні володіння, з яких вона мала надходити [190, с. 244—245; 195, с. 143—145; 792, с. 80—90]. Відома уставна грамота Всеволода Мстиславича церкві св. Іоана на Опоках («Іванівське сто» купців-вощиників) фіксувала мита на користь попів того храму [441, с. 560].

Іпатський літопис під 1160 р. згадує сільце, що належало церкві св. Спаса в Чернігові [250, с. 507]. Близько 1150 р. смоленський князь

Ростислав Мстиславич дав уставну грамоту на земельні володіння місцевій спархії з детальним розписом усіх надходжень. Ця грамота дійшла до нас в копії XVI ст. разом з підтверджувальною грамотою першого смоленського єпископа Мануїла і додатками пізнішого часу [627, с. 75—80].

Андрій Боголюбський 1158 р. заклав у Володимирі-на-Клязьмі кафедральну церкву Успіння і дав їй «много имѣнья, и свободы купленыя и з даньми, и села лѣпшая, и десятины в стадѣхъ своихъ, и торгъ десятыи» [320, с. 348]. Бенефіцій був настільки великий, що нащадки Андрія після його смерті зробили спробу часткової секуляризації (правда, невдалу) [195, с. 144; 250, с. 598—599]. Лаврентіївський літопис повідомляє про дарування Печерському монастирю в Суздальській землі кількох сіл якимось Єфремом [320, с. 238]. Особа бенефіціанта викликала різні думки в літературі: частина дослідників ототожнюють його з ростовським єпископом Єфремом, інші вважають його боярином.

Поряд з пожалуваннями ймовірно практикувалася й купівля. Так, ігумен новгородського монастиря Різдва Богородиці («Антоніевого») — Антоній Римлянин купив у посадських Сміхна і Прохна землю з точним позначенням кордонів [792, с. 58—59]. Купча грамота дійшла до нас в копії XVI ст. і має безперечні ознаки пізнього оформлення (рахунок на рублі тощо). Останнє дає підставу дослідникам рахувати її за фальсифікат або відносити оригінал до середини XIV ст. [792]. Гадаємо, що в основі документа лежить автентичний прототип XII ст.

Найпоширенішу форму матеріальної підтримки церкви, мабуть, становили грошові вклади або коштовності. Так, Нестор Літописець у «Житії Феодосія» писав, що багато можновладців (вельмож) приходили к «немоу (Феодосію.— *М. Б.*) благословления ради от имѣнии своихъ малоу нѣкакоу часть подающи имъ» [707, с. 88]. Нижче: «кнѣзи и боляре прихожааxоу къ великоуоумоу Феодосию..., приношаахоу емоу нѣчьто мало отъ имѣнии своихъ на оутѣшение братии, на състроение манастырю» [707, с. 93]. Згадуваний вище князь Гліб Всеславич дарував Печерському монастирю 700 срібних і 100 золотих гривен [250, с. 492] — величезну, як на той час, суму.

Освячуючи приватне володіння і приватні багатства, християнська церква активно сприяла майновому розшаруванню давньоруського суспільства і утвердженню влади імущих. Перетворившись на великого феодала-землевласника, одержуючи презенти від світських феодалів-землевласників, давньоруська церковна організація стала могутньою опорою феодального ладу, найактивнішим чином сприяючи його утвердженню й розвитку.

Політика. Соціально-економічна система становила головну підвалину історичного прогресу, яка рішуче впливала на розвиток суспільного життя. Зміцнюючи феодальний лад на Русі, християнство тим самим сприяло і зміцненню Давньоруської держави та зростанню її політичної могутності. Цей процес був безпосереднім виявом загальної тенденції історичного поступу, оскільки кожна держава, будучи політичною надбудовою над економічним базисом, покликана

стверджувати його панування. Тут маємо приклад складної взаємодії, коли одна надбудова (релігійна) діє на базис не безпосередньо, а через посередництво іншої надбудови (політичної).

Формування і утвердження давньоруської державності відбувалося в складній обстановці. Русь сусідила не лише з народами, які мали досвід державного існування (Візантія, Хазарія, кавказькі країни), а й з державними утвореннями, що народжувалися одночасно й паралельно (Дунайська Болгарія, Моравія і Чехія, Польща, Угорщина, Волзька Булгарія); нарешті, з численними племенами, які ще тільки вступали на шлях формування класових відносин або перебували на стадії общинного ладу (Литва, угро-фінські народи у Надволжанщині та на Півночі, тюркські кочовики південноруських степів).

Всередині давньоруського суспільства, в свою чергу, точилася боротьба між різними верствами населення, і зокрема, різними групами панівного класу. Це теж відбивалося на політичному становищі Русі. До адміністративної реформи Володимира Святославича Русь являла собою надто ефемерне утворення, що трималося на військовому авторитеті київського володаря. Верховна влада великого князя неоднаково оцінювалася у Києві та на периферії і інтерпретувалася різними верствами феодального класу, що часом призводило до збройних сутичок. В кожному разі політична система, що кристалізувалася у ранньофеодальній Русі, потребувала глибокого ідеологічного обґрунтування, яке можна було б протиставити локальним тенденціям та претензіям.

Середньовіччя визнавало, по суті, єдину політичну модель врядування — єдиновладдя, правда, у численних варіаціях й різновидах. Принцип спадкової монархії становив найпоширеніпу, але не виключну форму державного устрою, базовану на цьому принципі. Ті республіканські утворення, які виникали в окремих кутках феодальної Ейкумени (як орденські володіння, північноіталійські міста-комуни, Новгородська республіка, Священна Римська імперія германської нації, Річ Посполита, голландські штати, швейцарські кантони і т. п.), також були конкретними виявами одноосібного правління — незалежно від того, як називався їхній володар — імператором, королем, герцогом, гросмайстром чи гохмайстром, посадником, гонфалоньєром справедливості, штатгальтером або ще якось інакше. Відмінність стосувалася не політичних прерогатив верховного державця, а методу одержання влади: замість традиційної спадщини в усіх тих випадках стверджувалася виборна магістратура.

Київська Русь протягом своєї історії не спромоглася виробити чіткої системи престолонаслідування, активно шукаючи спосіб індивідуальної санкції кожного наступного претендента на верховну владу. Однак єдиновладний принцип врядування, здається, ніколи не брався під сумнів — попри численні спроби якось обмежити державні прерогативи верховного володаря. Навіть у Новгороді, де від 1136 р. утвердилася республіканська форма правління з виборністю всіх магістратів (князя, посадника тощо). Реальна влада великого князя за тогочасних умов була чи не головною запорукою політичних потен-

ції Русі, а відтак ті фактори, що активно сприяли її утвердженню й зміцненню, можна розглядати як прогресивні, конструктивні по суті тенденції. Християнству належало серед них одне з чільних місць.

Сувора система влади й підкорення в небесному царстві, проповідувана середньовічним християнством, стала одним з головних важелей для утвердження цілком реального панування в царстві земному. Виникнувши як релігія пригнобленого люду, християнство досить швидко трансформувалося у свою протилежність. Почавши запереченням і засудженням будь-якої форми державного життя, воно завершило свій розвиток тезою про божественну природу всякої влади.

Ідеологічний зміст єдинобожжя в сфері політичних реалій виявляв себе у беззастережному ствердженні одноосібної влади верховного володаря, у даному випадку — великого князя київського. Безмежний авторитет бога небесного, втілений такими атрибутами, як всесильний, всюдисущий, всевідючий і тому подібне, логічно переносився на феодального монарха, який в свідомості тогочасного суспільства трансформувався в бога земного. З погляду абстрактної ідеї соціальної справедливості ця теза може викликати заперечення. За конкретних умов раннього середньовіччя така тенденція була позитивною доктриною, що стверджувала структурність суспільної організації на противагу первісному хаосу, і усталені (а отже розумніші й зваженіші) форми класового панування замість брутального деспотизму, притаманного общинному ладу.

Розгляньмо це питання докладніше. В літературі тривалий час мала поширення тенденція до ідеалізації «первісного комунізму» як системи суспільних відносин, вільної від соціального антагонізму. В цьому випадку формування класової структури розглядалося як прикрий, хоча й необхідний факт, що утверджував початки визиску й гноблення. Стародавнє уявлення про «Золотий вік» набувало, таким чином, нової наукоподібної інтерпретації.

Хибність такої тенденції не викликає сумніву. У першому томі «Історії СРСР» читаємо: «Золотого віку» в історії людства не було ніколи. Позаду рабовласництва лишилися первісні злидні, масові голодування, викликана слабістю техніки колективність і кривава жорстокість родоплемінного ладу, за якого суворим звичаям і забобонам було підкорено життя кожної людини».

В тяжкій боротьбі з природою люди перемагали за умов найжорстокішої дисципліни всередині племен і родів, що придушувала будь-які вияви індивідуальності. Кожний член племені, що порушував заборону, міг бути вбитий, побитий камінням, кинутий в лісі або пустелі; старих і хворих, які були обузою колективу, теж вбивали або залишали вмирати самих. Кожна людина могла бути принесена в офіру богам, і навіть вожді по завершенні певного терміну піддавалися ритуальному вбивству.

Битви між племенами, що стали частішати на кінець первісності, винищували цілі народи: переможених приносили у жертву або навіть з'їдали.

У порівнянні з тими часами, надто далекими від ідилічної картини «Золотого віку», епоха рабовласництва становить безсумнівний крок уперед. Тут складалася більш стійка економіка і крім рабовласників та рабів була ще численніша кількість вільних общинників, що володіли власним господарством. Зіставляючи первіснообщинний лад і рабовласницький, можна фігурально твердити, що за першого всі люди були безправними рабами колективу, а при другому вже виділилися значні маси економічно і юридично вільних людей [254, с. 168—169].

Те саме стосується історичних ситуацій, коли на заміну первіснообщинному ладу приходить феодалізм. Навіть в ще категоричнішому формулюванні, оскільки феодальна система є набагато м'якшою формою класового антагонізму і відкриває перед суспільством більш привабливі перспективи. Але антагоністична система не може існувати й розвиватися без державної організації панування.

Таким чином, стверджуючи феодальну державність, християнство тим самим стверджувало певну свободу й чітко визначені права для переважної більшості населення, ліквідуючи політичну ентропію і забезпечуючи більш-менш нормальний вихід для творчих потенцій давньоруського суспільства. Наслідки яскраво відбилися на стані всіх галузей східнослов'янської культури — як матеріальної, так і духовної. В додержавний період кожний конкретний суспільний організм — община, плем'я, союз племен і т. п.— становив самостійну й замкнену одиницю з власною системою влади й панування, з власними уявленнями про добро і зло, справедливість і злочин, дозволене й заборонене, можливе й потрібне тощо; за нових умов, визначених перемогою феодальних відносин, політичний хаос попередньої доби не лише стояв поперек магістрального шляху історичного поступу; він прирікав суспільство на соціальну деструкцію, розпад та кінцеву загибель.

Класова боротьба. В науковій літературі давно стало загальним місцем твердження, що християнство духовно пригноблювало і розброювало народні маси; що, заперечуючи насильство, воно виховувало покору і пасивну позицію в житті, перетворювало людину на раба, вірного своєму панові; що пропагуючи непротивленство злу, воно засуджувало будь-які вияви соціального протесту й боротьби за справедливість; що стверджуючи посмертну розплату чи винагороду в потойбічному світі, воно тим самим відволікало народ від потуків справедливості і щастя в світі земному і т. д.

На перший погляд, подібні сентенції виглядають справедливими і переконливими. Однак лише на перший. При глибшому аналізі з'ясовується, що християнство не змогло б завоювати Ойкумену і протриматися протягом трьох формацій, не втрачаючи своїх позицій, а навпаки, невпинно розширюючи та посилюючи їх, якби воно відзначалося тою ідейною бідністю, яку йому приписують адепти хибно усвідомленого «атеїзму».

Християнство дійсно рішуче і принципово засуджувало насильство, ким би і як воно не застосовувалося. У тому числі і з боку гнобителів. Може навіть з більшою переконливістю, бо насильницькі

дії пригноблених завжди можна інтерпретувати як захист, як відповідь на нічим не виправдане насильство «сильних світу цього».

Християнство закликало на зло відповідати добром, але завершена концепція непротивлення була сформульована не канонічним православ'ям, а деякими сектами і є далеким відгомоном маніхейства з його дуалістичною інтерпретацією добра і зла як рівноцінних початків. Провідною тезою християнської концепції було розуміння зла як відсутності добра; отже, боротьба із злом методом зла виключалася самою постановкою проблеми. Якщо на зло відповісти злом, це не перетворить його на добро, а лише помножить; кінцевий наслідок матиме, таким чином, негативний баланс.

Християнство в своїй розвиненій формі закликало пригноблених до покори, але водночас воно засуджувало саме гноблення і, отже, могло бути спрямоване проти гнобителів та визискувачів.

Християнство освячувало соціальний устрій, заснований на класовій та становій стратифікації суспільства, але в той же час рішуче стверджувало рівність всіх перед богом, що стало підвалиною принципово нової соціально-етичної концепції — теоретичної бази всіх соціальних рухів, у тому числі антифеодальних та тираноборчих.

Вважаємо, що поширена теза про деактивну функцію «грецької віри» є принципово хибною. Правильніше твердити, що панівні верстви феодального суспільства прагнули використати деякі тези християнського вчення в своїх інтересах, вихоплюючи їх з контексту, нерідко перекручуючи зміст і нехтуючи іншими, не менш важливими і чіткими настановами. Саме тут найповніше виявилося відзначене вище протиріччя між християнством як світоглядною системою і позицією церкви, що в ролі надбудовної інституції ретельно захищала інтереси класу визискувачів.

Християнство, як і будь-яка інша ідеологічна система класового суспільства, прагнуло прищепити масам ідею необхідності й розумності існуючого ладу, основаного на підкоренні однієї частини населення іншій. Обіцянкою нагороди в потойбічному житті воно намагалося відвести народні верстви в бік від реальних, земних шляхів і боротьби за щастя й добробут.

Стверджуючи тимчасовість, ефемерність земного життя, суєтність усього поцейбічного, християнство позбавляло людину реальної перспективи, переконувало у недоцільності й безнадійності боротьби за покращання життєвих умов. Обіцяючи винагороду в потойбічному світі, воно ставило головною умовою покірливість і непротивлення світу земному, що цілком влаштовувало можновладців, ладних уступити своїм підданцям усі блага потойбічного раю, аби зберегти для себе блага земні.

Однак зовсім неправильно вбачати в християнстві лише цей пасивно-негативний бік. Християнська концепція була досить багатою філософськи і досить діалектичною, аби протиставити доктрині гнобителів не менш переконливу доктрину борців проти гноблення. Тому не дивно, що практично всі прогресивні, антифеодальні рухи за доби середньовіччя проходили під християнськими гаслами і, як правило, очолювалися священиками та богословами. Нагадаємо

Віклефа, Яна Гуса, Джона Бола, Томаса Мюнцера, Ніла Сорського, Івана Вишенського і багатьох інших ватажків та ідеологів народних мас, що перетворили християнські ідеї на важіль найактивнішої класової боротьби.

Таким чином, християнство надихало пригноблені маси на опір гнобителям, давало їм ідеологічну зброю в боротьбі проти визиску й визискувачів. Русь в цьому відношенні не становила винятку.

Серед певної групи дослідників набуло популярності положення, що християнство як ідеологічна система залишилося чужим для народних мас і було сприйняте лише в середовищі феодальної верхівки. Чомусь визнається компліментом твердження, що народ Київської Русі віддавав перевагу язичеським традиціям перед християнськими * і, таким чином, зарекомендував себе як темну силу, ворожу духовному прогресу і неподатливу справжній просвіті.

Із незаперечного факту, що введення християнства активно сприяло утвердженню і зміцненню феодальних відносин, робився незакономірний висновок: нова релігія вигідна лише панівному класу, а відтак силоміць насаджувалася серед народу, який рішуче опирався ідеологічному нововведенню — аж до збройних сутичок включно. Була навіть сформульована теза щодо своєрідного «двовір'я» Київської Русі: християнство, мовляв, було вірою феодалів, язичество — трудового народу.

Посилалися на контамінацію християнства та язичества (поганське свято Ярила злилося із святом трійці, свято Купала — із святом хрещення; образ бога-громовержця Перуна об'єднався з образом Іллі Пророка, образ «скотьєго» бога Велеса — з православним святим Власієм і т. п.). Стверджувалося, що нова віра, не маючи сили оволодіти уявою широкого населення, спасувала перед язичеством і тому прийняла деякі його настанови [445]. У дійсності згадані факти можуть свідчити хіба що про повну і безсумнівну перемогу християнства, оскільки в усіх випадках язичеські традиції були підкорені християнськими, а не навпаки.

Дехто з дослідників посилалися на ремствування церковних ідеологів щодо недостатньої ревності пастви, яка, мовляв, віддає перевагу «бісовським ігрищам і розвагам» перед відправами в храмах. Подібні сентенції як джерело нічого не варті; вони лунали протягом усієї історії християнства аж до новітніх часів включно і відбивають позицію релігійного екстазу, протиставленого нормальній людській психології.

Теорія класової диференціації давньоруського конфесіонізму не підтверджується джерелами і кардинально розходиться з реальними фактами. Як ми вже знаємо, християнство на Русі почало набувати спонтанного поширення ще від тих часів, коли не існувало усталеної системи класових відносин, сформованих експлуататорських станів,

---

* «...христианство укрепляется не среди народа, народ долго оставался даже уже крещенным по сути дела язычником, что отнюдь не умаляет достоинств русского народа, а среди господствующей верхушки, все теснее и теснее сплачивавшейся вокруг князя» [381, с. 340].

власне держави з притаманним їй апаратом насильства. З другого боку, якась частина феодалів протягом тривалого часу залишалася язичеською. Отже, боротьба двох релігійних систем мала не міжкласовий, а середкласовий характер.

Тому не можна беззастережно твердити, що давньоруська феодальна еліта нав'язувала християнство народу силою; вона прагнула використати його догматичні настанови для ствердження й посилення своєї могутності й панування. Цілком зрозуміло, що таке використання стало можливим лише за умови широкого (а не нав'язаного) прийняття нової віри верствами народу, а отже визнаного авторитету християнського вчення. Для внутрішнього язичника всі християнські настанови залишалися пустопорожніми деклараціями, позбавленими жодної реальної сили. Щоб убоятися християнського бога, необхідно в нього вірити — елементарна в своїй безсумнівності теза, яку чомусь забувають адепти псевдоатеїстичних концепцій.

Сказане докорінно змінює розуміння процесу, зовсім по-іншому розставляючи соціальні акценти. Звичайно, релігійна реформа Володимира не обходилася без ексцесів (застосування збройної сили, як, скажімо, у Новгороді [653, с. 112—113] або в Ростовській землі [180, с. 200]), але їх соціальний зміст був не таким примітивним, як здається шанувальникам вульгарного соціологізму. І вже зовсім безпідставними здаються посилання на спорадичні антихристиянські акції (напевно, спровоковані діями аж ніяк не релігійного кшталту), що відбувалися в порівняно пізні часи в глухих кутках країни. Наприклад, убивство печерського подвижника-місіонера Кукші у В'ятицькому Поліссі десь на переламі XI і XII ст. [285, с. 494]. Подібні казуси здатні лише підтвердити загальну картину. В межах колишньої Російської імперії язичеські звичаї на далеких околицях проіснували до початку XX ст., що, однак, не завадило їй бути країною православною.

Рухи волхвів. Безумовно, соціальні виступи, забарвлені релігійними мотивами, заслуговують на пильну увагу. Йдеться про два рухи волхвів, відзначені у літописних джерелах і безпосередньо пов'язані з гострими ускладненнями соціальної обстановки в країні. Цим виступам присвячено значну літературу [34; 159; 265; 266; 379; 380, с. 33—34; 395; 674, с. 64—81; 114—129; 722], але й досі не всі питання розв'язані достатньо.

Перший виступ відбувся у Суздальській землі у 20-і роки XI ст. Він становив собою далеке відлуння міжусобної боротьби Ярослава Мудрого з Брачеславом Полоцьким і Мстиславом Тмутараканським [250, с. 135]. Другий — мав місце у Ростовській землі та на Білозері у 1070—1071 рр. і був спровокований політичними подіями 1068—1069 рр. (поразка руських князів від половців, народне повстання у Києві, польська інтервенція, селянські заворушення на Київщині тощо) [Там же, с. 156—171]. Обидва повстання очолювалися волхвами, а отже проходили під релігійними гаслами. Відповідно до загальнопоширеної інтерпретації прийнято твердити, що повстанці захищали язичество проти силоміць нав'язуваного, осоружного християнства.

У давньоруських текстах словом «вълхвъ», «волъхвы» познача-

ються язичеські жерці, протиставлені християнському духовенству [641, с. 382—383]. «Волхъвание» — обрядові та ритуальні дії, відмінні від християнських [Там же, с. 381—382].

Не підлягає сумніву, що справжньою причиною виступів у обох випадках стали моменти соціально-економічного порядку (недорід, голод, здирства визискувачів), а також послаблення центральної державної влади за умов міжусобної боротьби. Повстанці ницили «стару чадь», тобто представників феодального класу, звинувачуючи їх у приховуванні продовольства. Ідеологічна оболонка лише прикривала собою більш глибокі і гострі конфлікти. Вона й досі залишається найменш розробленим аспектом проблеми.

На жаль, ідеологічна концепція волхвів у 20-і роки XI ст. в джерелах залишається нероз'ясненою, але ситуація 70-х років сприятливіша для дослідників. Літописи донесли до нас грунтовний виклад своєрідного богословського диспуту ватажків повстання з Япом Вишатичем, який придушував Білозерське повстання. Завдяки цьому стає зрозумілою релігійна платформа повсталих. Вона протирічить погляду на волхвів як на репрезентантів старого язичества.

Повстанці аж ніяк не були апостолами багатобожжя. Вони визнавали єдиного бога і протиставленого йому диявола. Ім'я «антихрист», вживане ними, ясно свідчить, що мається на увазі бог християнський. Проте інтерпретація обох креатур набрала у свідомості волхвів досить специфічного змісту, далекого від канонічних християнських уявлень. Це — класичний вияв так званого народного християнства з яскравим забарвленням маніхейського кшталту.

Маніхейство, що було своєрідним сплавом ранньохристиянських поглядів та зороастризму з його завершеним дуалізмом, знаходило широке визнання серед народних мас за доби раннього середньовіччя, породжуючи численні єресі, секти і школи, які вважали себе християнськими, але насправді істотно відрізнялися від прийнятих канонів (павлікіанство у Візантії, богомільство в Болгарії тощо). Ці рухи мали демократичний зміст і відбивали класову боротьбу, закамуфльовану релігійною оболонкою. В ідеологічному плані це була спроба демократизації складної і малоприступної для неосвіченої маси християнської догматики.

Викладена в літопису концепція волхвів відзначається досить низьким рівнем філософської думки. Дивуватися цьому не варто, оскільки йдеться про світоглядну творчість суспільних верств, позбавлених можливості використати досягнення світової теоретичної думки. Скоріше вартий уваги той факт, що ідеологія повсталого селянства виявилася здатною створити оригінальну систему, виявивши незалежність мислення і творчої уяви від загальновизнаної інерції. Звичайно, в цьому не можна вбачати наслідок безпосереднього впливу павлікіанської або богомільської єресі. Навряд чи рядові мешканці далекої Надволжанщини мали належне уявлення про ці релігійні течії. Викладена в літопису схема становила собою паралельне явище, породжене схожими умовами суспільного розвитку за доби раннього феодалізму, чиї протиріччя набували значення провідного фактора соціальної еволюції.

Головною тезою вчення, пропагованого волхвами, був маніхейський дуалізм добра і зла як незалежних сил, репрезентованих образами бога і диявола. Ще у XIX ст. у мордовського народу існували добрий бог Чампас і злий — Шайтан, що перебували в стані вічної боротьби й суперництва [404, с. 439—440]. Серед переказів цього циклу особливо цікавим є сюжет про створення людини з рушника, украденого Шайтаном з небесної лазні Чампаса; в ній бачимо пряму рецепцію літописної версії, де теж фігурує «небесна лазня» та «ветошка», якою бог витирає тіло. Людина своїм існуванням зобов'язана обом протидіючим силам: Шайтан вилінив тіло, а Чампас вдунув у нього душу — варіант, властивий майже усім народам світу.

Дослідники, які звертали увагу на збіг літописного оповідання з мордовськими переказами [290, с. 302—303; 722, с. 77—78], за першоджерело брали язичеські традиції доісторичних фінно-угорських племен Надволжаншини, тоді як зв'язок, напевно, був зворотнім. Фіксовані у XIX ст. етнографічні матеріали свідчили про далекий пережиток самобутнього маніхейства волхвів — антитезний вияв християнства, по-своєму переосмислений мордовським народом.

Однією з рис, що об'єднують викладену волхвами концепцію з павлікіанством і богомільством, є тенденція до міфологізації біблійних сюжетів і перетворення християнства в оповідну систему. Насамперед до персоніфікації абстрактної ідеї бога як конструктивного початку, і диявола як деструктивної сили в конкретні образи антропоморфних істот з усіма властивими людині чеснотами й вадами. В промові волхвів така тенденція доведена до крайньої межі.

Звичайно, в подібній матеріалізованості, заниженості, заземленості образу вищої істоти бачимо певний і прозорий соціальний зміст. Тут виявляє себе стихійне тяжіння до демократизації всієї ієрархічної системи феодального суспільства, верхній ярус якого віддано богу. Практичну інтерпретацію такої тенденції в ті часи уявляли тільки як повернення до старих общинних порядків, коли місце феодала займав виборний старійшина (той же волхв). За умов завершеного феодалізму така програма мала реакційний характер, бо тягла суспільство назад.

Б. О. Рибаков висловив думку, що волхви не прагнули до зміни соціального ладу, а тільки до перерозподілу суспільного продукту [539, с. 438; 542, с. 38—39]. Це зауваження справедливе, але недостатнє. Дійсно, винищення «старої чаді» виходить за рамки «перерозподілу». Отже, соціальна програма волхвів передбачала набагато радикальніші заходи: фізична ліквідація феодального класу реально означала б і ліквідацію феодального ладу.

Етика. Великий вплив на свідомість середньовічного суспільства (в тому числі й на Русі) християнство мало в сфері морально-етичних ідей. У квазіатеїстичній літературі прийнято ганити християнську мораль як святенницьку, викривати лицемірство й ханжество її адептів, двоєдушність служителів християнського культу. При цьому не береться в рахунок елементарна істина, що дискредитація (навіть заслужена) конкретних носіїв ідеї не може заперечити саму ідею.

Звертаючись до питання про наслідки християнізації в сфері

морально-етичних відносин, маємо на увазі не оцінку конкретних формулювань (заповідей): вони не дуже оригінальні й, зрештою, відбивають загальнолюдську модель, безсумнівну в своїй загальності та елементарності. Йдеться про переворот у поглядах на життя, переоцінку цінностей, що було безпосереднім наслідком християнізації. Чимале значення в цьому посідала нова концепція, що відводила духовному життю людини зовсім інше місце, аніж то було в дохристиянські часи.

Раннє середньовіччя («епоха великого переселення народів») — доба панування грубої фізичної сили. Варварський світ, звільнившись від обмежень, які на нього прагнула накласти рабовласницька формація, не дуже схилявся перед досягненнями античної цивілізації. Руїни міст і храмів, палаючі бібліотеки, знищені твори мистецтва позначали шлях творців нового феодального світу. Найвидатніші твори цієї доби — «Пісня про Роланда», «Пісня про нібелунгів», скандінавські саги — відбивають ствердження мечем і вогнем культ фізичної сили, зведеної в абсолют: воїн як ідеал і еталон людини.

Чим хизувався «благородний лицар»? Які доброчесності його прикрашали? Сила й витривалість, хоробрість і мужність, уміння володіти зброєю та вправно триматися в сідлі, вірність сеньйору й куртуазний культ «прекрасної дами». Подібні ущербні уявлення про ідеал людської вдачі, убогий «кодекс честі» набули поширення й серед молодого феодального класу давньої Русі.

Християнство несло зовсім інший погляд на цю проблематику. Виникнувши як ідеологія суспільного дна, як релігія скривджених і знедолених, воно усією своєю суттю було спрямоване проти соціальної несправедливості, гноблення та насильства, стверджувало соціальну рівність усіх перед богом, однакові права й обов'язки (звичайно, в сфері етичних, а не класових відносин), а головне — повну свободу вибору й поведінки. Розплата за той вибір і поведінку мала наступити в потойбічному світі.

Отже, етична платформа християнства являла собою принципово нову доктрину, рішуче протиставлену доктрині варварського світу. Християнська діалектика зуміла перенести етичну проблему з царини зовнішніх зв'язків і стосунків до сфери внутрішнього «я» людини. Доти мораль розглядалася як фактор, покликаний регулювати відносини між різними індивідами, долаючи їхню волю в ім'я суспільних потреб та інтересів. Людина як суб'єкт етичних принципів розглядалася у її стосунках з іншими особами. Тепер проблема була сфокусована всередину особистості. На перший план висунулися взаємини кожного із самим собою, подолання внутрішньої сваволі.

Теза внутрішньої суперечності людської природи була величезним досягненням суспільної думки. Для епохи раннього середньовіччя це був справді революційний переворот у свідомості. Рання повчальна література (Лука Жидята, Феодосій Печерський) у нас час виглядає надто примітивною і елементарною в своїх рекомендаціях. Проте необхідно враховувати час, коли вона виникла. Цьому ж служили й деякі християнські інститути, які сьогодні викликають парікання критиків, ладних оперувати позаісторичними категоріями.

Так, інститут чернецтва й аскетизму, спрямований проти внутрішніх імпульсів, подиктованих фізичною природою людського організму, в наш час здається безглуздим й протиприродним. На початку свого виникнення монастирі, однак, відігравали значну роль у ствердженні нового розуміння суті людського буття. Давньоруські стовпники, затворники, схимники тощо, демонструючи торжество духу над тілом, певним чином орієнтували свідомість широкої публіки. Звичайно, це не могло стати загальним модусом життєвої поведінки та предметом наслідування (в цьому й не було розумної потреби), але їхній приклад активно сприяв виробленню категоричного імперативу, прагненню хоча б до деякої міри стримувати не контрольовані розумом і сумлінням імпульси.

Такій же меті служили й обрядові відправи. В XI—XII ст. з приводу ролі молитви, поста та інших ритуальних самообмежень в житті людини на Русі точилася дискусія. Частина ідеологів (наприклад, Кирило Туровський) надавали їм самодостатнього значення, стверджували їх як необхідну передумову спасіння душі та самоціль поведінки благочестивого християнина. Інші (Володимир Мономах) вважали дотримання обрядів лише способом духовного самовдосконалення, виховання в людині внутрішньої дисципліни. Головною умовою спасіння проголошувалося послідовне дотримання етичної доктрини християнства, втіленої у Канон.

Світогляд. Оскільки християнство є ідеологічною системою, то, оцінюючи його, не можна обійти світоглядний аспект. Тому звернемо особливу увагу на філософський зміст нового віровчення. В цьому напрямку в радянській літературі, на жаль, зроблено небагато.

Християнство мало не тільки релігійний, а й філософський зміст і становило собою, насамперед, онтологічну систему. Власне, будь-яка форма релігії переслідує в основі аналогічну мету. Точніше, вона завжди постає завдяки прагненню людини осягнути закономірність і першопричину світу. Приймаючи відоме визначення релігії, запропоноване Ф. Енгельсом як «фантастичне відображення в головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті» [Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Т. 20.— С. 309], розкриваємо внутрішній сенс явища саме як світоглядної системи, що має відповісти на сакраментальні питання: що, звідки, чому і як?

Невміння дикуна правильно зрозуміти навколишню природу породжували фантастичні уявлення, в яких «земні сили набирають форми неземних» [Там же], і де штучні конструкції мали компенсувати відсутність реальних знань об'єктивного буття. І за доби палеоліту людина прагнула якось пояснити все те, що оточувало її в повсякденному існуванні. Головним досягненням первісної доби було усвідомлення закономірності навколишнього світу. Людина засвоїла поняття причини і зрозуміла взаємозалежність явищ: одне закономірно викликає друге. Осягнувши ідею причинного зв'язку, вона почала шукати пояснення для кожного явища, кожної речі та процесу.

Відображенням цієї передпосилки на найраніших стадіях розвитку людського суспільства є факт виготовлення знарядь виробництва.

Адже для того, щоб зробити інструмент, необхідно розуміти зв'язок між затратами часу і сил на його виготовлення і тими зручностями, які те знаряддя забезпечить в процесі трудових дій. Саме в цьому полягає принципова відмінність найпримітивнішої свідомості дикуна від психічних процесів навіть найрозвиненіших тварин.

В переважній більшості правильно зрозуміти причину конкретних явищ первісна людина не вміла, тому вона у всьому вбачала вияв деякої таємничої волі, подібної до людської, але набагато могутнішої. Ніколи пізніше гносеологічні корені ідеалізму не виступали так відверто, як в цю, найстарішу, пору людської історії. Так зароджувався анімізм. Кожна річ одержала свого духовного двійника — містичну причину, що є найдавнішою філософською системою світу.

Дальший розвиток суспільства привів до нових технічних завоювань, а відтак — до глибшого засвоєння буття людською свідомістю. Кожне розв'язане питання ставило кілька нових, що чекали свого вирішення. Розвиток виробництва і суспільних відносин збагачував досвід людини, розширював її кругозір, помножував реальні знання, що, у свою чергу, сприяло дальшому розвитку філософії. Людина почала систематизувати власні уявлення про дійсність, прагнула узагальнити їх. Якщо раніше кожне конкретне явище мало свою окрему, так би мовити, персональну, причину, то тепер схожі явища об'єднуються спільною причиною. Бог грому — спільна причина усіх блискавиць; бог лісу — всіх дерев і рослин взагалі; бог води — всіх річок та водоймищ тощо. Так формувалися пантеїзм в його первісному розумінні (обожнення сил природи) та його своєрідне відгалуження — тотемізм.

Тотем виступає узагальненою причиною (родоначальником) якогось виду тварин та й самої людини — первісного мисливця, який ще не навчився протиставляти себе тваринному світу і вбачав у ньому найближчих родичів і братів.

Для доби раннього заліза характерні досить складні ідеологічні уявлення. Саме в цей час формується міфологічний світогляд, що прагне надати уявленням про світ сюжетно-оповідного характеру. Тут вбачаємо начебто зворотній рух — від абстракції до конкретності. Скіфські генеалогічні легенди, переказані Геродотом [Herod. IV, *13—15*; див.: 328, 1947, № 2, с. 258—261], свідчать, що населення нашої країни не було винятком.

Ідеологія східних слов'ян доби общинного ладу виявилась у язическьких культах. Давньоруське язичество було світоглядом тогочасного суспільства і намагалося на свій кшталт пояснити навколишній світ. Пантеїзм язическої ідеології становив першу, ще дуже наївну натурфілософію давніх слов'ян. Кожний міфологічний персонаж уособлював певну силу природи: Дажбог — небо, Хорс — сонце, Перун — блискавку, Стрибог — вітер, Сварог — вогонь тощо. Давньослов'янська космогонія прагнула пояснити основні сили природи, добре відомі нашим предкам завдяки їхній трудовій діяльності.

Перелічені креатури так чи інакше мали відношення до виробництва, бо уособлювали природні сили, з якими людина взаємодіяла в процесі труда, від яких більшою або меншою мірою залежав добро-

бут суспільства. До так званої неолітичної революції, коли існували лише привласнювальні форми господарства (мисливство, рибальство, збиральництво), людина розселила богів переважно у лісі, камені, водоймищах.

Перехід до відтворюючих форм господарства (землеробства) докорінно змінив ситуацію. Тепер наслідки праці людини залежали від метеорологічних явищ. Небо давало життєдайний дощ і запліднюючий вітер, але воно ж могло побити посіви градом, вразити їх посухою, знищити пізньовесняним морозом. Тому й боги хліборобських племен переселилися на небо.

Однак язичество, якщо розглядати його як онтологічну систему, не спромоглося піднестися до моністичного погляду на світ. Воно пропонувало хаос і дезорганізацію пантеону, в якому численні персонажі, наділені людською вдачею та індивідуальним характером, демонстрували безмежну сваволю й примхи. Ентропія такої системи рішуче протистояла структурності державної організації.

Християнське єдинобожжя вперше дало нашим предкам ідею моністичного Всесвіту, в якому неосяжна численність і розмаїтість конкретних виявів буття зв'язані єдиною першопричиною. Так процес неухильної абстрагізації дістав своє завершення. Вже сама по собі ідея єдиної причини об'єктивного світу становила велике досягнення філософської думки незалежно від конкретних інтерпретацій та суто практичних висновків. Інша річ, що ця першопричина або першооснова мислилася як духовна сутність, а отже, християнська онтологія (базована на неоплатонізмі, гностицизмі та інших системах пізньоантичної філософії) мала послідовно ідеалістичний характер. Однак, як зазначалося, альтернативи на той час не можна було сподіватися: перші завершені матеріалістичні системи з'явилися лише у XVIII ст. У раніші часи маємо лише матеріалістичні елементи у складних і, як правило, суперечливих системах («лінія Демокрита» в античній філософії, деякі інтерпретації номіналізму в середньовічній схоластиці). Такого роду паростки матеріалізму, перекриті зовні християнською оболонкою, простежуються і в Київській Русі (Клим Смолятич).

Язичество пригноблювало людську душу, виховувало страх перед силами природи. Християнство звільнило людину від того страху. Д. С. Лихачов писав: «Страх перед стихійними силами природи, типовий для язичества, в основному пройшов. З'явилась свідомість того, що природа дружня людині, що вона служить їй» [355а, с. 7].

Християнська діалектика, активно використана давньоруськими філософами і публіцистами, стала базою для численних (часом цікавих) побудувань. Це, в свою чергу, послужило запорукою швидкого прогресу в галузі творчого життя, забезпечивши розквіт давньоруської культури.

Позитивна роль християнства в області культурного розвитку Давньоруської держави неодноразово зазначалася в літературі. Стверджуючи активну роль християнства у розвитку писемності, літератури, знання, мистецтва, архітектури тощо, деякі автори, однак, переходять межу, за якою починається викривлення історичного

процесу. У них виходить, що тільки завдяки християнству Русь дістала все це в готовому вигляді з Візантії як переосмислену спадщину античної цивілізації. Особливо грішила цим дореволюційна наука, але і в радянській літературі часом зустрічаються необережні формулювання *.

Тут бачимо принаймні дві засадничі похибки. По-перше, всі культурні досягнення Русі розглядаються як наслідок запозичення чужих традицій; здатність давньоруського народу до спонтанного розумового поступу недооцінюється або й зовсім ігнорується. По-друге, зовсім невірно вважати християнство **за єдиний важіль** для поширення візантійської цивілізації на Русі. Звичайно, східна церква активно сприяла засвоєнню основних досягнень світової цивілізації. Проте і без неї вони могли стати (і неминуче стали б) надбанням давньоруської культури. Араби, скажімо, не були християнами, але набутки античної філософії та науки засвоїли неабияко; подекуди навіть ґрунтовніше за християнську Європу, бо над ними не тяжіла химера єретичного жупела «язичеської античності».

Висловлені застереження не знімають самої теми. Логікою речей християнська церква стала головною просвітницькою інституцією на Русі. Активний поступ творчої праці неминуче ставив питання про вивільнення осіб, зайнятих нею, із сфери матеріального виробництва. За тогочасних умов єдиною організацією, здатною розв'язати цю проблему, була церква, яка добре усвідомила значення розумової праці в усіх сферах суспільного життя.

В монастирських стінах концентрувалися основні кадри тогочасних учених, письменників, публіцистів, художників, архітекторів тощо. Студійський статут, запроваджений на Русі у другій половині XI ст., зобов'язував монастирі заводити у себе бібліотеки, скриптерії, школи, іконописні майстерні, шпиталі й інші заклади. Серед монастирських осередків на Русі перше місце належало Києво-Печерському, який став чи не найвизначнішим зосередженням давньоруської культури. З ним зв'язана діяльність ряду видатних публіцистів (Феодосій Печерський, Іаков Мніх), істориків (Никін Печерський, ігумен Іван, Нестор Літописець), митців (Алімпій, Григорій), лікарів (Агапіт) та багатьох інших.

Поряд з чернецькими організаціями функціонували культурні осередки при архієрейських кафедрах. Найвизначнішим серед них був Софійський гурток книжників, заснований у Києві Ярославом Мудрим і очолений Іларіоном. Подібні колективи існували й в багатьох єпископських містах (Новгороді, Смоленську, Перемишлі тощо).

Таким чином, якщо не можемо визнати християнську церкву за деміурга давньоруської культури, то в кожному разі не підлягає сумніву, що за конкретних умов доби саме вона взяла на себе місію головного стимулятора, організатора й координатора цього процесу. Духовне життя країни розвивалося під егідою церкви, яка, зрозуміло, прагнула використати культурний процес у власних інтересах.

---

* Найбільш рельєфно ця тенденція виступає щодо писемності [241; 242; 243; 401; 402; 699; 700; 715].

Найважливішим фактом в історії культури ранньої Русі було виникнення писемності та поширення грамотності. В цьому бачимо вирішальну умову і підвалину культурного поступу. Як відомо, східнослов'янська писемність формувалася задовго до офіційної християнізації країни і незалежно від неї, але використовувалася переважно для суто практичних потреб (ділова переписка і документація). Принципово важливим етапом була поява книжності у середині IX ст. Саме тоді Русь починає створювати власну церковну літературу і започатковує літописання. Отже, писемність на Русі виникала поза сферою церковного життя, але від певного моменту (ймовірно, від 860 р.) церква взяла цю справу до своїх рук. Дальший розвиток давньоруської книжності здійснювався в рамках християнської ідеології.

Завдяки писемності з'явилися широкі можливості для популяризації ідей, що народжувалися в давньоруському суспільстві. Громадське значення книжок було добре засвоєне нашими предками. «Книги суть ріки, що наповнюють Всесвіт»,— писав київський літописець [250, с. 140]. Завдяки книгам зникали часові й просторові кордони; ідеї діставали можливість далеких мандрів; думка, висловлена колись і кимось, будучи записаною, переживала свого автора. Русь широко засвоювала набутки античної Ойкумени. Виникнення оригінальної літератури також стало можливим лише завдяки писемності.

Поширення грамотності у Київській Русі було грунтовнішим, ніж у більшості європейських країн. Особливе значення для обгрунтування цієї тези мало відкриття берестяних грамот під час розкопок Новгорода [35; 229; 729 та ін.]. Такі грамоти виявлено у Вітебську [223], Смоленську [6; 7; 8], Чебоксарах [115]. Береста відігравала на Русі таку саму роль, як папірус в Єгипті або навощені таблички у стародавньому Римі. Ці грамоти відбивають повсякденне, побутове застосування писемності широкими колами населення (аж до селян включно). Отже, грамотність у Київській державі за доби середньовіччя не була перевагою самого тільки духовенства; вона охоплювала не лише феодалів, а й демократичні верстви народу.

Сказане підтверджують й численні графіті, виявлені на стінах давньоруських будівель (насамперед, храмів) та на окремих речах. Чимало написів залишено ремісниками, купцями тощо [150; 153; 400].

Способи поширення грамотності й знань на Русі були різноманітні. Елементарні школи існували, напевно, в більшості великих населених пунктів. У головних міських центрах виникали учбові заклади вищого типу, які готували вчених. Про київське училище вже йшлося. Крім того, є відомості про аналогічні заклади в Смоленську [655, с. 123—124] та Володимирі-на-Клязьмі [320, с. 442—444, 655, с. 206]. Цілком можливо, що вищі школи існували також у Новгороді, Полоцьку, Галичі, Чернігові та інших удільних столицях.

Крім загальних шкіл на Русі практикувалося й приватне навчання, про що також є деякі відомості. Так, в «Житії Феодосія Печерського», написаному Нестором Літописцем, розповідається, що майбутнього подвижника в дитинстві віддано «на оучение божествъных книгъ единому от оучитель» [707, с. 75]. З цього випливає, що

в Курську в першій половині XI ст. одночасно працювало декілька вчителів. Важливим осередком освіти були бібліотеки, яких на Русі створювалося чимало — як державних, так і приватних. Першу з числа відомих заснував Ярослав Мудрий у 30-х роках XI ст. [250, с. 141].

Церква активно сприяла розвитку давньоруського зодчества та образотворчого мистецтва. Більшість мурованих споруд, зведених протягом X—XIII ст. на Русі, були храми, щедро прикрашені монументальним та іконописним живописом.

Культура Київської Русі виступала як частка єдиної середньовічної цивілізації, підкоряючись тим закономірностям, що були властиві останній, незалежно від національних особливостей і специфіки. Насамперед це стосується суспільної думки, яка в усій Європі розвивалася під безпосереднім впливом християнської ідеології.

Але панування релігійних ідей нерідко перетворювалося на зовнішню оболонку, за якою ховалися не тільки відмінні, а й протилежні за змістом тези. Мислителі середньовіччя через безроздільне панування церкви повинні були дотримуватися християнської форми незалежно від реального змісту власної концепції. І якщо проповідані тези не щастило підігнати під канон, то доводилося припасовувати самі канонічні настанови до обраної схеми. А відтак ставала неминучою еволюція самого християнського вчення. Тому всі ідеологічні течії та рухи так чи інакше перекривалися богослов'ям. Філософи й публіцисти намагалися зберігати формальну удаваність офіційно ствердженої доктрини, яка, однак, не просувалася далі застосування звичної церковної фразеології. Відступи від канонічних формулювань набирали форму єресей, тобто зовні теж одягалися в релігійні шати, хоча стосувалися здебільшого не так церковних, як загальносуспільних проблем.

Із сказаного випливає ще один важливий висновок.

Християнство у Давньоруській державі утвердилося як надбудова над феодальним базисом. Доки базис був прогресивним, то й надбудова мала прогресивний характер. В ході дальшого суспільного розвитку феодалізм поступово втрачав значення прогресивної системи, перетворюючись на консервативну, а далі й реакційну силу, переростаючи у власну протилежність. Відповідно й християнство набирало консервативного та реакційного змісту. Діалектична суперечливість поглиблювалася, з'являлась нова якість. Так було в усіх середньовічних країнах. Однак ця проблема вже виходить за хронологічні межі Київської Русі й потребує спеціальних досліджень.

ЦИТОВАНА ЛІТЕРАТУРА

*

1. *Абегян М.* История древнеармянской литературы.— Ереван, 1948.— Т. 1.
2. *Абрамович Д. И.* Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им.— Петроград, 1916.
3. *Авдусин Д. А.* Варяжский вопрос по археологическим данным // КС ИИМК.— 1949.— Вып. 30.
4. *Авдусин Д. А.* Гнездовская экспедиция // КСИИМК.— 1952.— Вып. 44.
5. *Авдусин Д. А.* Гнездовские курганы.— Смоленск.— 1952.
6. *Авдусин Д. А.* Смоленская берестяная грамота // СА.— 1957.— № 1.
7. *Авдусин Д. А.* Смоленские берестяные грамоты из раскопок 1964 г. // СА.— 1966.— № 2.
8. *Авдусин Д. А.* Смоленские берестяные грамоты из раскопок 1966 и 1967 гг. // СА.— 1969.— № 3.
9. *Агафий.* О царствовании Юстиниана.— М.; Л., 1953.
10. *Айналов Д. В.* Дар св. княгини Ольги в ризницу св. Софии в Царьграде // Тр. XII АС.— 1905.— Т. 3.
11. *Айналов Д.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // Сборник в память князя Владимира.— 1917.
12. *Айналов Д. В.* Княгиня Ольга в Царьграде // Тр. XII АС.— 1905.— Т. 3.
13. *Айналов Д. В.* Очерки и заметки по истории древнерусского искусства // Изв. ОРЯС.— 1908.— Т. 13.— Кн. 2.
14. *Айналов Д., Редин Е.* Киево-Софийский собор. Исследования древней мозаической и фресковой живописи.— СПб.— 1889.
15. *Алешковский М. Х.* Первая редакция Повести временных лет // Археограф. ежегодник (1967).— М., 1969.
16. *Анастасевич Д. Н.* Болгария 973 г. // BS.— 1931.— Т. 3.
17. *Ариньон Ж. П.* Международные отношения Киевской Руси в середине X в. и крещение княгини Ольги // ВВ.— 1980.— Т. 41.
18. *Артамонов М. И.* Археологические исследования в зоне будущего Цимлянского водохранилища // Вестн. ЛГУ.— 1951.— № 2.
19. *Артамонов М. И.* Белая Вежа // СА.— 1952.— № 16.
20. *Артамонов М. И.* Белая Вежа — русская колония в степях Подонья // КСИИМК.— 1951.— Вып. 41.
21. *Артамонов М. И.* История хазар.— Л., 1962.
22. *Артамонов М. И.* К вопросу о происхождении восточных славян // ВИ.— 1948.— № 9.
23. *Артамонов М. И.* Надписи на баклажках Новочеркасского музея и на камнях Маяцкого городища // СА.— 1954.— Т. 19.
24. *Артамонов М. И.* Новые раскопки Саркела — Белой Вежи // ВИ.— 1949.— № 10.
25. *Артамонов М. И.* О землевладении и земледельческом празднике у скифов // Уч. зап. ЛГУ (сер. ист. наук).— 1947.— Вып. 15.
26. *Артамонов М. И.* Происхождение славян.— Л., 1950.
27. *Артамонов М. И.* Раскопки Саркела — Белой Вежи в 1950 г. // ВИ.— 1951.— № 4.
28. *Артамонов М. И.* Саркел — Белая Вежа // МИА.— 1958.— № 62.
29. *Артамонов М. И.* Спорные вопросы древней истории славян и Руси // КСИИМК.— 1940.— Вып. 6.

30. *Артамонов М. И.* Средневековые поселения на Нижнем Дону // Изв. ГАИМК.— 1929.— Вып. 131.
31. *Арциховский А. В.* Археологические данные по варяжскому вопросу // Культура древней Руси.— М.: Наука, 1966.
32. *Арциховский А. В.* Археологическое изучение Новгорода // МИА.— 1956.— № 55.
33. *Арциховский А. В.* Русская дружина по археологическим данным // ИМ.— 1939.— № 1.
34. *Арциховский А. В., Киселев С. В.* Восстание смердов 1071 г. // ПИМК.— 1933.— № 7/8.
35. *Арциховский А. В., Тихомиров М. Н.* Новгородские грамоты на бересте.— М., 1953.
36. *Асєєв Ю. С.* Золоті ворота Києва та Єпископські ворота Переяслава // Вісн. КДУ.— 1867.— № 8.
37. *Асеев Ю. С.* К вопросу о времени основания киевского Софийского собора // СА.— 1980.— № 3.
38. *Асєєв Ю. С.* Мистецтво Криму V—XIV ст. // Історія українського мистецтва.— К., 1966.— Т. 1.
39. *Асєєв Ю. С.* Про дату будівництва київського Софійського собору // Археологія.— 1979.— Вип. 22.
40. *Астахова А. М.* Илья Муромец в русском эпосе // Илья Муромец.— М.; Л., 1958.
41. *Бабенчиков В. П.* Итоги исследования средневекового поселения на холме Тепсень // История и археология средневекового Крыма.— М., 1958.
42. *Бабенчиков В. П.* Средневековое поселение близ с. Планерское (раскопки 1949—1951 гг.) // КСИИМК.— 1953.— Вып. 49.
43. *Багалей Д. И.* Русская история.— М., 1914.— Т. 1.
44. *Базилевич В.* Історичне минуле Києва // Київ. Провідник (за ред. Ф. Ернста).— К., 1930.
45. *Баран В. Д.* Памятники черняховской культуры бассейна Западного Буга // МИА.— 1964.— № 116.
46. *Баран В. Д.* Черняхівська культура за матеріалами Верхнього Дністра і Західного Буга.— К., 1981.
47. *Баран В. Д.* Черняховская культура и сложение раннесредневековых древностей // Тез. докл. симпоз. «Позднейшие судьбы черняховской культуры».— Каменец-Подольский, 1981.
48. *Барсамов Н. С.* Сообщение об археологических раскопках средневекового городища в Коктебеле в 1929—1931 гг.— Феодосия, 1932.
49. *Бартольд В. В.* Арабские известия о руссах.— М., 1963.— Т. 2.— Ч. 1.
50. *Бартольд В.* Арабские известия о руссах // СВ.— 1940.— Т. 1.
51. *Бартольд В. В.* Новое мусульманское известие о русских // Зап. Вост. отд. РАО.— Т. 9.— Вып. 1—4.
52. *Бартольд В. В.* О письменности у хазар // Культура и письменность Востока.— 1929.— Кн. 4.
53. *Бахрушин С. В.* Держава Рюриковичей // ВДИ.— 1938.— № 2.
54. *Бахрушин С. В.* К вопросу о крещении Руси // ИМ.— 1937.— № 2.
55. *Бахрушин С. В.* Некоторые вопросы истории Киевской Руси // Там же.— № 3.
56. *Белов Г. Д.* Раскопки в северной части Херсонеса в 1931—1933 гг. // МИА.— 1941.— № 4.
57. *Белов Г. Д.* Херсонес Таврический.— Л., 1948.
58. *Белов Г. Д., Стржелецкий С. Ф.* Кварталы XV и XVI ст. (раскопки 1937 г.) // МИА.— 1953.— № 34.
59. *Белов Г. Д., Якобсон А. Л.* Квартал XVII (раскопки 1940 г.) // Там же.
60. *Беляшевский П. Ф.* Курган-могикан на территории Киева // АЛЮР.— 1903.— № 5.
61. *Бенешевич В.* Памятники древнерусского канонического права.— РИБ.— 1920.— Т. 36.
62. *Березовец Д. Т., Петров В. П.* Лохвицкий могильник // МИА.— 1960.— № 82.
63. *Берлинський М.* Історія міста Києва // Київська старовина.— К., 1972.

64. *Бертье-Делягард А. Л.* Как Владимир осаждал Корсунь // Изв. ОРЯС.— 1909.— Т. 14.— Кн. 1.
65. *Бестужев-Рюмин К. Н.* О составе русских летописей до конца XIV в.— СПб., 1868.
66. *Бестужев-Рюмин К.* Русская история.— Спб.— 1872.— Т. 1.
67. *Билярский П. С.* Замечания о языке сказания о св. Борисе и Глебе, приписываемого Нестору, сравнительно с языком летописи // Зап. АН.— 1862.— Т. 2.— Кн. 1—2.
68. *Блаватский В. Д.* Пантикапей.— М., 1964.
69. *Бліфельд Д. І.* Висла печатка з Білгородки // Археологія.— 1950.— Т. 3.
70. *Бліфельд Д. І.* Давньоруські пам'ятки Шестовиці.— К., 1977.
71. *Бліфельд Д. І.* Дослідження в с. Шестовиці // АП.— 1949.— Т. 3.
72. *Блифельд Д. И.* К исторической оценке дружинных погребений в срубных гробницах Среднего Поднепровья IX—X вв. // СА.— 1954.— Т. 20.
73. *Богданова Н. М.* О времени взятия Херсона князем Владимиром // ВВ.— 1986.— Т. 47.
74. *Бодянский О. М.* О времени происхождения славянских письмен.— М., 1855.
75. *Болдырев А. В., Боровский Я. М.* Техника мореходства // Эллинистическая техника.— М.; Л., 1948.
76. *(Болховитинов) Евгений.* Описание Киево-Софийского собора в Киевской епархии.— Киев, 1825.
77. *Боровський Я. Є.* Походження Києва (історіографічний нарис.).— К., 1981.
78. *Боровський Я. Є., Толочко П. П.* Київська ротонда // Археологія Києва. Дослідження і матеріали.— К., 1979.
79. *Брайчевська А. Т.* Деякі археологічні дані про торгівлю древніх слов'ян з кримськими містами // Археологія.— 1957.— Т. 10.
80. *Брайчевская А. Т.* Отделение ремесла от земледелия и развитие торговли в раннеантском обществе // КСИА АН УССР.— 1954.— Вып. 3.
81. *Брайчевский М. Ю.* Антифеодальное восстание 945 года // Тез. докл. и сообщ. IX сес. симпоз. по аграр. истории Восточной Европы.— Таллин.— 1966.
82. *Брайчевський М. Ю.* Аптський період в історії східних слов'ян // Археологія.— 1952.— Т. 7.
83. *Брайчевський М. Ю.* Археологічні свідчення участі східних слов'ян у політичних подіях римської історії III—IV ст. н. е. // Археологія.— 1953.— Т. 8.
84. *Брайчевський М. Ю.* Біля джерел слов'янської державності.— К., 1968.
85. *Брайчевский М. Ю.* Восточнославянские союзы племен в эпоху формирования Древнерусского государства // Древнерусское государство и славяне.— Минск, 1983.
86. *Брайчевский М. Ю.* К вопросу о правовом содержании первого договора Руси с греками (860—863 гг.) // Сов. ежегодник междунар. права (1982).— М., 1983.
87. *Брайчевский М. Ю.* К вопросу о происхождении Оболонского клада // КСИИМК.— 1956.— Вып. 66.
88. *Брайчевский М. Ю.* К вопросу о русско-армянских связях в период образования Киевской Руси // Исторические связи и дружба украинского и армянского народов.— Киев, 1965.
89. *Брайчевський М. Ю.* К истории лесостепной полосы Восточной Европы в I тыс. н. э. // СА.— 1957.— № 3.
90. *Брайчевский М. Ю.* К истории расселения славян на византийских землях // ВВ.— 1961.— Т. 19.
91. *Брайчевский М. Ю.* Когда и как возник Киев.— Киев, 1964.
92. *Брайчевський М. Ю.* Коли збудовано Софію Київську? // Наука і суспільство.— 1972.— № 1.
93. *Брайчевський М. Ю.* Коли і як виник Київ.— К., 1963.
94. *Брайчевский М. Ю.* Неизвестное письмо патриарха Фотия киевскому кагану Аскольду и митрополиту Михаилу Сирину // ВВ.— 1986.— Т. 47.

95. *Брайчевский М. Ю.* Некоторые данные об участии восточных славян в событиях на Дунае 248—251 гг. н. э. // КСИА АН УССР.— 1954.— Вып. 3.
96. *Брайчевский М. Ю.* О первых договорах Руси с греками // Сов. ежегодник междунар. права (1978).— М., 1980.
97. *Брайчевский М. Ю.* Основные вопросы археологического изучения антов // Докл. VI науч. конф. ИА.— Киев, 1953.
98. *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі.— К., 1968.
99. *Брайчевський М. Ю.* Про етнічну приналежність черняхівської культури // Археологія.— 1957.— Т. 10.
100. *Брайчевский М. Ю.* Производственные отношения у восточных славян в период перехода от первобытнообщинного строя к феодальному // Пробл. возникновения феодализма у народов СССР.— М., 1969.
101. *Брайчевський М. Ю.* Про початкову форму феодальної експлуатації в Київській Русі // Вісн. АН УРСР.— 1959.— № 4.
102. *Брайчевський М. Ю.* Римська монета на території України.— К., 1959.
103. *Брайчевский М. Ю.* Ромашки // МИА.— 1960.— № 82.
104. *Брайчевский М. Ю., Довженок В. И.* Поселение и святилище в с. Ивановцы в Среднем Поднестровье // МИА.— 1967.— № 139.
105. *Брун Ф.* Черноморье.— Одесса.— 1879.— Т. 1.
106. *Брунов Н. И.* Киевская София — древнейший памятник русской каменной архитектуры // ВВ.— 1950.— Т. 3.
107. *Бубнов Н.* Сборник писем Герберта как исторический источник (983—997).— СПб.— 1889.— Т. 2.— Отд. 1.
108. *Бугославский С. А.* К вопросу о характере и объеме литературной деятельности Нестора // Изв. ОРЯС.— 1914.— Т. 19.— Кн. 1.
109. *Бугославський С. А.* Пам'ятки XI—XVIII ст. про князів Бориса і Гліба.— К., 1928.
110. *Буданова В. П.* Этническая структура «государства Германариха» // КСИА АН СССР.— 1984.— Вып. 178.
111. *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль древней Руси (XI—XIV вв.).— М.: Наука, 1960.
112. *Булкин В. А.* Большие курганы Гнездовского могильника // Ск. Сб.— 1975.— Вып. XX.
113. *Булкин В. А., Лебедев Г. С.* Гнездово и Бирка (к проблеме становления города) // Культура средневековой Руси.— Л., 1974.
114. *Бурачков П. О.* О памятниках с руническими надписями, находящихся на юге России // ЗООИД.— 1875.— Т. 9.
115. *Вайнер И. С., Каховский В. Ф., Краснов Ю. А.* Береста с надписью из Чебоксар // СА.— 1971.— № 3.
116. *Вайнштейн О. Л.* Роль и значение нашей родины в истории Западной Европы в средние века // Вестн. ЛГУ.— 1950.— № 5.
117. *Васильев А. А.* Готы в Крыму // ИГАИМК.— 1927.— Т. 5.
118. *Васильевский В. Г.* Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе // Труды.— 1908.— Т. 1.
119. *Васильевский В. Г.* Введение и Житие св. Георгия Амастридского // Труды.— 1915.— Т. III.
120. *Васильевский В. Г.* Год первого нашествия русских на Константинополь // ВВ.— 1894.— Т. 1.
121. *Васильевский В. Г.* Введение в Житие св. Стефана Сурожского // Труды.— 1915.— Т. 3.
122. *Васильевский В. Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // Там же.— 1909.— Т. 2.
123. *Васильевский В. Г.* Житие Иоанна Готского // Там же.
124. *Васильевский В. Г.* Житие св. Георгия Амастридского // Там же.— 1915.— Т. 3.
125. *Васильевский В. Г.* Житие св. Стефана Сурожского // Там же.
126. *Васильевский В. Г.* Записка греческого топарха // Там же.— 1909.— Т. 2.— Вып. 1.
127. *Васильевский В. Г.* К истории 976—986 годов // Там же.
128. *Васильевский В. Г.* О построении крепости Саркел // ЖМНП.— 1889.— Ч. 265.

129. *Васильевский В. Г.* Хождение апостола Андрея в стране мармидонян // Труды.— 1909.— Т. 2.— Вып. 1.
130. *Вейнарн Е. В., Стржелецкий С. Ф.* К вопросу о славянах в Крыму // ВИ.— 1952.— № 4.
131. *Вальмин С.* Археологические изыскания Археологической комиссии в 1908 и 1909 гг. на территории древнего Киева // Военно-ист. вестн.— 1910.— №7/8.
132. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха XI—XVII в. // Изв. ОРЯС.— 1980.— Т. 46.
133. *Вестберг Ф.* Записка готского топарха // ВВ.— 1908.— Т. 15.— Вып. 1.
134. *Вестберг Ф. Ф.* К анализу восточных источников о Восточной Европе // ЖМНП.— 1908.— Март.
135. *Вестберг Ф.* О житии св. Стефана Сурожского // ВВ.— 1907.— Т. 14.— Вып. 2—3.
136. *Винокур И. С.* История и культура черняховских племен лесостепного Днестро-Днепровского междуречья (первая половина I тыс. н. э.) // Автореф. дис. ... докт. ист. наук.— Киев, 1978.
137. *Винокур І. С.* Історія та культура черняхівських племен Дністро-Дніпровського межиріччя II—V ст. н. е.— К., 1972.
138. *Винокур И. С.* Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен // СА.— 1969.— № 1.
139. *Винокур И. С.* Славяне Лесостепи (рубеж н. э.— третья четверть I тыс. н. э.) // Тез. докл. сов. делегации на V междунар. конгр. слав. археологии.— М., 1985.
140. *Винокур И. С.* Черняховская культура лесостепной полосы Правобережной Украины и ее традиции в раннесредневековых славянских древностях // Тез. докл. симпоз. «Позднейшие судьбы черняховской культуры».— Каменец-Подольский, 1981.
141. *Винокур И. С.* Языческие изваяния на территории Среднего Поднестровья // Тез. доп. Подільської історико-краєзнавчої конф.— Хмельницький, 1965.
142. *Винокур И. С.* Языческие изваяния Среднего Поднестровья // МИА.— 1967.— № 139.
143. *Винокур И. С., Хотюн Г. Н.* Языческие изваяния из с. Ставчаны в Поднестровье // СА.— 1964.— № 4.
144. *Висоцький С. О.* Азбука з Софійського собору в Києві та деякі питання походження кирилиці // Мовознавство.— 1976.— № 4.
145. *Висоцький С. О.* Графіті та спорудження Київської Софії // УІЖ.— 1966.— № 7.
146. *Висоцький С. О.* Графіті та час побудови Софійського собору в Києві // Стародавній Київ.— К., 1975.
147. *Высоцкий С. А.* Датированные граффити XI в. в Софии Киевской // СА.— 1959.— № 4.
148. *Висоцький С. О.* Деякі риси давньоруської писемності IX—X ст. за археологічними пам'ятками // Мовознавство.— 1971.— № 3.
149. *Высоцкий С. А.* Древнерусская азбука из Софии Киевской // СА.— 1970.— № 4.
150. *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV.— Киев, 1966.
151. *Высоцкий С. А.* Живопись башен Софийского собора в Киеве // Новое в археологии Киева.— Киев, 1981.
152. *Висоцький С. О.* Реконструкція портретів родини Ярослава Мудрого в Софії Київській // Археологія.— 1975.— Вып. 17.
153. *Высоцкий С. А.* Средневековые надписи Софии Киевской.— Киев, 1976.
154. *Висоцький С. О.* Стародавня слов'янська азбука в Софії Київській // Вісн. АН УРСР.— 1970.— № 6.
155. *Владимирский* летописец // ПСРЛ.— 1965.— Т. 30.
156. *Вологодско*-Пермская летопись // Там же.— 1959.— Т. 26.
157. *Воронин Н. Н.* Андрей Боголюбский и Лука Хризоверг // ВВ.— 1962.— Т. 21.

158. *Воронин Н. Н.* «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе. Его время, стиль и автор // Тр. ОДРЛ.— 1957.— Т. 13.
159. *Воронин Н. Н.* Восстание смердов в XI в. // ИЖ.— 1940.— № 2.
160. *Воронин Н. Н.* Зодчество Северо-Восточной Руси XII—XV вв.— М., 1961.— Т. 1.
161. *Воронин Н. Н.* Социальная топография Владимира XII—XIII вв. и «чертеж» 1715 г. // СА.— 1946.— Т. 8.
162. Воскресенская летопись // ПСРЛ.— 1951.— Т. 7.
163. *Гадло А. В.* Восточный поход Святослава (к вопросу о начале Тмутаракапского княжения) // Пробл. истории феодальной России.— Л., 1971.
164. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси.— Харьков, 1916.— Т. 1.
165. *Гайдукевич В. Ф.* Боспорское царство.— М., 1949.
166. *Гайдукевич В. Ф.* Илурат // МИА.— 1958.— № 85.
167. *Гайдукевич В. Ф.* Памятники раннего средневековья в Тиритаке // СА.— 1940.— Т. 6.
168. *Гайдукевич В. Ф.* Раскопки Тиритаки в 1935—1940 гг. // МИА.— 1952.— № 25.
169. *Гапусенко І. М.* Боротьба східних слов'ян за вихід до Чорного моря.— К., 1966.
170. *Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских.— СПб., 1870.
171. *Гарнстрем Е. Э.* К вопросу о происхождении глаголической азбуки // Тр. ОДРЛ.— 1953.— Т. 9.
172. *Гарнстрем Е. Э.* О происхождении глаголической азбуки // Там же.— 1955.— Т. 11.
173. *Георгиев Е.* Письменность россов // Cyrillo-Methodiana.— Köln : Graz, 1964.
174. *Георгиев Е.* Славянская письменность до Кирилла и Мефодия.— София, 1952.
175. *Гиляров Ф.* Предания русской начальной летописи.— М., 1878.
176. *Гильфердинг А. Ф.* Неизданное свидетельство современника о Владимире Святом и Болеславе Храбром // Русская беседа.— 1856.— Кн. 1.
177. *Гломозда К. Ю.* Критика тлумачень причин християнізації Русі в буржуазній історіографії // УІЖ.— 1987.— № 3.
178. *Головко А. Б.* К вопросу о роли «червенских градов» в истории восточного и западного славянства в IX — первой трети XV в. // Древнерусское государство и славяне.— Минск, 1983.
179. *Голубева Л. А.* Киевский некрополь // МИА.— 1949.— № 11.
180. *Голубинский Е.* История русской церкви.— М., 1901.— Т. 1.— Ч. 1.
181. *Гончаров В. К., Махно С. В.* Могильник черняхівського типу біля Переяслава-Хмельницького // Археологія.— 1957.— Т. 11.
182. *Гордиенко И. С.* Крещение Руси.— Л., 1984.
183. *Горемыкина В. И.* К проблеме истории докапиталистических обществ.— Минск, 1970.
184. *Горянов Б. Т.* Славянские поселения VI в. и их общественный строй // ВДИ.— 1939.— № 1.
185. *Граков Б. Н., Мелюкова А. И.* Две археологические культуры в Скифии Геродота // СА.— 1953.— Т. 18.
186. *Грамоты* Великого Новгорода и Пскова.— М.: Л., 1949.
187. *Греков Б. Д.* Была ли Киевская Русь обществом рабовладельческим // ИМ.— 1939.— № 4.
188. *Греков Б. Д.* Волжские болгары в IX—X вв. // Избр. тр.— М., 1959.— Т. 2.
189. *Греков Б. Д.* Генезис феодализма в России // ВИ.— 1952.— № 5.
190. *Греков Б. Д.* Киевская Русь // Избр. тр.— М., 1959.— Т. 2.
191. *Греков Б. Д.* Киевское государство до середины XI в. // История СССР.— М., 1939.—Т. 1.
192. *Греков Б. Д.* Князь и правящая знать в Киевской Руси // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук.— 1939.— Вып. 2.
193. *Греков Б. Д.* Крестьяне на Руси.— М.; Л., 1946.

194. *Греков Б. Д.* Начальный период в истории русского феодализма // Вестн. АН СССР.— 1933.— № 7.
195. *Греков Б. Д.* Новгородский дом св. Софии // Избр. тр.— М., 1960.— Т. 4.
196. *Греков Б. Д.* Образование Русского государства // Изв. АН СССР. Сер. ист. и фил.— 1945.— № 3.
197. *Греков Б. Д.* «Повесть временных лет» о походе Владимира на Корсунь // Избр. тр.— М., 1959.— Т. 2.
198. *Греков Б. Д.* Проблемы генезиса феодализма в России // Ист. сб.— 1934.— Т. 1.
199. *Греков Б. Д.* Рабство и феодализм в древней Руси // ИГАИМК.— 1934.— Вып. 86.
200. *Греков Б. Д.* Развитие феодальных отношений Киевской Руси в XI—XII вв. // ИСССР.— М., 1939.— Т. 1.
201. *Греков Б. Д.* Феодальные отношения в Киевском государстве.— М.; Л., 1934.
202. *Григорович Б. И.* О древней письменности славян // ЖМНП.— 1852.— Ч. 23.
203. *Гриневич К. Э.* Стены Херсонеса Таврического // ХС.— 1927.— Вып. 2.
204. *Гульдман В. К.* Памятники старины в Подолии.— Каменец-Подольский, 1901.
205. *Густынская* летопись // ПСРЛ.— 1845.— Т. 2.
206. *Державин Н. С.* История Болгарии.— М.; Л., 1945.— Т. 1.
207. *Там же.*— 1946.— Т. 2.
208. *Диль Ш.* История Византийской империи.— М., 1948.
209. *Диль Ш.* Основные проблемы византийской истории.— М., 1947.
210. *Дмитрев А. Д.* Церковь и крестьянство на Руси.— М., 1931.
211. *Добрушин Е. М., Лурье Я. С.* Историк-писатель или издатель источников? // Рус. лит-ра.— 1970.— № 2.
212. *Довженок В. Й.* Археологічні матеріали до історії хліборобства у східних слов'ян на території УРСР // Вісн. АН УРСР.— 1949.— № 2.
213. *Довженок В. Й.* До питання про техніку орного землеробства на півдні древньої Русі // Археологія.— 1950.— Т. 4.
214. *Довженок В. Й.* Землеробство древньої Русі.— К., 1961.
215. *Довженок В. И.* К истории земледелия у восточных славян в I тыс. н. э. и в эпоху Киевской Руси // Материалы по истории земледелия СССР.— 1952.— Сб. 1.
216. *Довженок В. Й.* Прогрес землеробства в древній Русі // Вісн. АН УРСР.— 1952.— № 4.
217. *Довженок В. Й.* Про дофеодальний період в історії Русі // Археологія.— 1952.— Т. 6.
218. *Довженок В. Й.* Феодальний маєток в епоху Київської Русі в світлі археологічних даних // Там же.— 1953.— Т. 8.
219. *Довженок В. Й.* Характерні риси феодалізму в Київській Русі // УІЖ.— 1970.— № 12.
220. *Довженок В. И., Брайчевский М. Ю.* О времени сложения феодализма в древней Руси // ВИ.— 1950.— № 8.
221. *Дополнения* к актам историческим, собранные и изданные Археографической экспедицией.— Спб., 1846.— Т. 1.
222. *Драчук В. С.* Системы знаков Северного Причерноморья.— Киев, 1975.
223. *Дроченина Н. Н., Рыбаков Б. А.* Берестяная грамота из Витебска // СА.— 1960.— № 1.
224. *Энговатов Н. В.* Древнейшая русская азбука // Знание — сила.— 1960.— № 11.
225. *Энговатов Н. В.* Руническая эпиграфика с территории СССР и норманизм // СА.— 1964.— № 4.
226. *Эпштейн Е. М.* К вопросу о времени происхождения русской письменности // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук.— 1947.— Вып. 15.
227. *Еремян С. Т.* О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «Истории Тарона» Иоанна Мамиконяна // Ист. связи и дружба укр. и арм. народов.— Киев, 1965.

228. *Жданов Р. В.* Крещение Руси и начальная летопись // ИЗ.— 1939.— № 5.
229. *Жуковская Л. П.* Новгородские берестяные грамоты.— М., 1959.
230. *Завитневич В. З.* К вопросу о времени сооружения храма св. Софии в Киеве // Тр. КДА.— 1910.
231. *Завитневич В. З.* К вопросу о времени сооружения храма св. Софии в Киеве // К 300-летнему юбилею КДА (1615—1915).— Киев, 1916.
232. *Завитневич В.* О месте и времени крещения св. Владимира и о годе крещения киевлян // Тр. КДА.— 1888.— Январь.
233. *Закревский Н.* Описание Киева.— М., 1868.— Т. 1—2.
234. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси.— Киев, 1981.
235. *Заходер Б. Н.* Еще одно раннее мусульманское известие о славянах и руссах IX—X вв. // Изв. ВГО.— 1943.— № 6.
236. *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Георган и Поволжье в IX—X вв.— М., 1962.— В. 1.
237. *Златарски В. Н.* История на Българската държава презъ средните векове.— София, 1927.— Т. 1.
238. *Зоц В. А.* Православие и культура.— Киев, 1986.
239. *Иван* Грозный. Послания.— М.; Л., 1951.
240. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Мифологические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян и восточных романцев.— Киев, 1976.
241. *Иванова Т. А.* Вопросы возникновения славянской письменности в трудах советских и болгарских ученых за последнее десятилетие (1950—1960) // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз.— 1963.— Т. 22.— Вып. 2.
242. *Иванова Т. А.* Еще раз о «русских письменах» // СС.— 1969.— № 4.
243. *Иванова Т. А.* Об азбуке на стене Софийского собора в Киеве // ВЯ.— 1972.— № 3.
244. *Иловайский Д. И.* Вероятное происхождение Ольги.— Ист. соч., М.— Т. 2.
245. *Иловайский Д. И.* История России.— М., 1906.— Т. 1.
246. *Иловайский Д. И.* Разыскания о начале Руси.— М., 1882—1886.
247. *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и ее источник.— М., 1957.
248. *Иоанн* Мамиконян. История Тарона.— Ереван, 1941.
249. *Иордан.* О происхождении и деяниях готов.— М., 1960.
250. *Ипатьевская* летопись // ПСРЛ.— 1962.— Т. 2.
251. *Ісаєвич Я. Д.* Джерела про західні межі української етнічної території в період феодалізму // УІЖ.— 1968.— № 12.
252. *Ісаєвич Я. Д.* Територія і населення Червенських градів // Історико-географічний збірник.— К., 1968.
253. *История* русской литературы.— М., 1941.— Т. 1.
254. *История* СССР.— М., 1966.— Т. 1.
255. *Історія* України в документах і матеріалах.— К., 1939.— Т. 1.
256. *Історія* Української РСР.— К., 1967.— Т. 1.
257. Там же, 1977.— Т. 1.
258. *Истрин В. М.* Возникновение и развитие письма.— М., 1965.
259. *Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания // Изв. ОРЯС.— 1921.— Т. 26; 1922.— Т. 27.
260. *Истрин В. М.* Книги временные и образные Георгия Мниха. «Хроника» Георгия Амартола в древнем славянском переводе. Текст, исследование, словарь.— Пг., 1920.— Т. 1.
261. *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода (XI—XIII вв.).— Пг., 1922.
262. *Казанский П.* Еще вопрос о Несторе // Временник МОИДР.— 1849.— Кн. 1.
263. *Казанский П.* Критический разбор свидетельств Патерика Печерского о летописи Нестора // Там же.— 1850.— Кн. 7.
264. *Казанский П.* Разбор ответа г-на П. Б. на новый вопрос о Несторе // Отеч. зап.— 1851.— № 1.
265. *Казачкова Д. А.* Зарождение и развитие антицерковной идеологии в древней Руси XI в. // Вопр. истории религии и атеизма.— 1958.— Вып. 5.

266. *Казачкова Д. А.* Към вопроса за богомилската ерес в древна Русія през XI в. // Исторически преглед.— 1957.— Т. 13.— № 4.
267. *Карамзин Н. М.* История государства Российского.— Спб., 1842.— Т. 1.
268. *Карасик А. М.* К вопросу о третьем центре Руси // ИЗ.— 1950.— Т. 35.
269. *Каргер М. К.* Археологические исследования древнего Киева.— Киев, 1950.
270. *Каргер М. К.* Дофеодальный период истории Киева по археологическим данным // КСИИМК.— 1939.— Вып. 1.
271. *Каргер М. К.* Древний Киев.— М.; Л., 1958.— Т. 1.
272. *Каргер М. К.* К вопросу о Киеве в VIII—IX вв. // КСИИМК.— 1940.— Вып. 6.
273. *Каргер М. К.* К характеристике древнерусского летописца // Тр. ОДРЛ.— 1955.— Т. 11.
274. *Каргер М. К.* Портреты Ярослава Мудрого и его семьи в Киевской Софии // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук.— 1954.— Вып. 20.
275. *Карышковский П. О.* Балканские войны Святослава в византийской исторической литературе // ВВ.— 1953.— Т. 6.
276. *Карышковский П. О.* К вопросу о первоисточниках по истории походов Святослава // КСИС АН СССР.— 1952.— Вып. 9.
277. *Карышковский П. О.* К истории Балканских войн Святослава // ВВ.— 1953.— Т. 7.
278. *Карышковский П. О.* К истории балканских походов при Святославе // КСИС АН СССР.— 1955.— Вып. 14.
279. *Карышковский П. О.* О хронологии русско-византийской войны при Святославе // ВВ.— 1952.— Т. 5.
280. *Карышковский П. О.* Русско-болгарские отношения во время Балканских войн Святослава // ВИ.— 1951.— № 8.
281. *Карский Е. Ф.* Очерк славянской кирилловской палеографии.— Варшава, 1901.
282. *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография.— Л., 1928.
283. *Каштанов С. М.* Феодальный иммунитет в свете марксистско-ленинского учения о земельной ренте // Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма.— М., 1970.
284. *Келтуяла В.* Курс истории русской литературы до XVIII в.— Спб., 1906.— Т. 1.
285. *Киево-Печерский* патерик // Памятники литературы древней Руси XII в.— М., 1980.
286. *Кіліевич С. Р.* Археологічна карта Київського дитинця // Археол. досл. стародав. Києва.— К., 1976.
287. *Килиевич С. Р.* Детинец Киева IX — первой половины XIII веков.— Киев, 1982.
288. *Кипарский В.* О происхождении глаголицы // Климент Охридский: материали за неговото честоване на случай 1050 години от смъртата му.— София, 1968.
289. *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI—XVII веков.— М., 1980.
290. *Ключевский В. О.* Курс русской истории, ч. 1 // Соч.— М., 1956.
291. *Книпович Т. П., Славин Л. М.* Раскопки юго-западной части Тиритаки // МИА.— 1941.— № 4.
292. *Козьма Пражский.* Чешская хроника.— М., 1962.
293. *Константин Багрянородный.* Об управлении империей // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.— М., 1982.
294. *Константинов Н. А.* Начало расшифровки загадочных знаков Приднепровья // Вестн. ЛГУ. История, язык и литература.— 1963.— № 14.
295. *Константинов Н. А.* Скифо-сарматские знаки на памятниках Причерноморья // Крым.— 1951.— № 7.
296. *Константинов Н. А.* Черноморские загадочные знаки и глаголица // Уч. зап. ЛГУ. Сер. филол. наук.— 1957.— Вып. 23.
297. *Копилов Ф.* Посульська експедиція 1945—1946 рр. // АП.— 1949.— Т. 1.
298. *Копилов Ф. Б.* Посульська експедиція // АП.— 1952.— Т. 3.

299. *Коробко Н.* К вопросу об источнике русского христианства // Изв. ОРЯС.— 1906.— Т. 11.— Кн. 2.
300. *Костомаров Н. И.* Лекции по русской истории.— Спб., 1861.
301. *Костомаров Н. И.* Предания первоначальной русской летописи // Собр. соч.— Спб., 1905.— Т. 13.— Кн. 5.
302. *Косцюшко-Валюженич К. К.* Отчет о раскопках в Херсонесе в 1901 г. // ИАК.— 1902.— Вып. 4.
303. *Котляревский А. А.* О погребальных обычаях языческих славян.— М., 1868.
304. *Кравченко Н. М.* Косановский могильник // МИА.— 1965.— № 139.
305. *Кругликова И. Т.* Боспор в позднеантичное время.— М., 1966.
306. *Кубарев А.* Нестор, первый писатель российской истории, церковной и гражданской // РИС.— 1842.— Т. 4.— Кн. 4.
307. *Кубарев А.* О Патерике печерском // Чтения в ОИДР.— 1847.— № 9.
308. *Куев К. М.* Чорпоризец Храбър.— София, 1967.
309. *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания.— М., 1977.
310. *Кузьмин А. Г.* Об источниковедческой основе «Истории Российской» В. Н. Татищева // ВИ.— 1963.— № 9.
311. *Кузьмин А. Г.* Русские летописи как источник по истории древней Руси.— Рязань, 1969.
312. *Кузьмин А. Г.* Сказание об апостоле Андрее и его место в начальной летописи // Летописи и хроники (1973).— М., 1974.
313. *Кулаковский Ю.* Записка готского топарха // ЖМНП.— 1902.— Т. 340.
314. *Кулаковский Ю.* Прошлое Тавриды.— Киев, 1914.
315. *Куник А.* О записке готского топарха.— Спб., 1874.
316. *Кучінко М. М.* Археологічні пам'ятки IX—XIII ст. в верхів'ях р. Сян // Середні віки на Україні.— К., 1973.— Вип. 2.
317. *Кучинко М. М.* Население бассейна Верхнего Сана и Вислока в IX—XIII вв. // СС.— 1971.— № 3.
318. *Кучинко М. М.* Русско-польский этнический рубеж IX—XIII вв. по археологическим данным // Тез. докл. XV науч. конф. ИА АН УССР.— Киев, 1972.
319. *Кучкин В. А.* К спорам о В. Н. Татищеве // Проблемы истории общественного движения в историографии.— М., 1971.
320. *Лаврентьевская* летопись // ПСРЛ.— 1962.— Т. 1.
321. *Лавров Н. Ф.* Религия и церковь // История культуры древней Руси.— М.; Л., 1951.— Т. 2.
322. *Лавров П.* Кирило та Мефодій в давньослов'янському письменстві.— К., 1928.
323. *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // Тр. слав. комис.— М., 1930.— Т. 1.
324. *Лазарев В. Н.* Новые данные о мозаиках и фресках Софии Киевской // ВВ.— 1956.— Т. 10.
325. *Ламанский В. И.* Славянское Житие Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник.— Пг., 1916.
326. *Латышев В. В.* Дополнения и поправки к собранию древних греческих и латинских надписей // ЗРАО.— 1890.— Т. 4.
327. *Латышев В. В.* Жития епископов Херсонских.— СПб., 1906.
328. *Латышев В. В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ.— 1947.— № 1—4, 1948.— №. 1—4, 1949.— № 1—4.
329. *(Лебединцев) Л. П.* Когда и где совершилось крещение киевлян при св. Владимире // КС.— 1887.— № 9.
330. *Лебединцев П. Г.* О св. Софии Киевской // Тр. III АС.— 1878.— Т. 1.
331. *Левченко М. В.* Взаимоотношения Византии и Руси при Владимире // ВВ.— 1953.— Т. 7.
332. *Левченко М. В.* История Византии.— М.; Л., 1940.
333. *Левченко М. В.* Очерки по истории русско-византийских отношений.— М., 1956.
334. *Левченко М. В.* Цепный источник по вопросу русско-византийских отношений в X веке // ВВ.— 1951.— Т. 4.

335. *Лер-Сплавинский Т.* Еще раз о названии города Киева // Проблемы современной филологии.— М., 1965.
336. *Летописный* свод 1497 // ПСРЛ.— 1963.— Т. 28.
337. *Летописный* свод 1518 г. // Там же.
338. *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси.— Л., 1957.
339. *Лимонов Ю. А.* Летописец Андрея Боголюбского // Культура древней Руси.— М., 1966.
340. *Лимонов Ю. А.* Ростово-Суздальское летописание середины XII в. (Летописец Юрия Долгорукого) // ИЗ.— 1962.— № 72.
341. *Лимонов Ю. А.* Русские источники Яна Длугоша по истории Киевской Руси // Проблемы истории феодальной России.— Л., 1971.
342. *Линниченко И. А.* Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси // Тр. КДА.— 1886.— № 12.
343. *Липшиц Е. Э.* Византийское крестьянство и славянская колонизация // Византийский сборник.— М., 1945.
344. *Липшиц Е. Э.* Никифора, патриарха Константинопольского, краткая история его времени после царствования Маврикия // ВВ.— 1950.— Т. 3.
345. *Липшиц Е. Э.* О походе Руси на Византию ранее 842 г. // ИЗ.— 1948.— № 26.
346. *Липшиц Е. Э.* Славянская община и ее роль в формировании византийского феодализма // ВВ.— 1947.— Т. 1 (XXVI).
347. *Литаврин Г. Г.* Византия и Русь в IX—X вв. // История Византии.— М., 1967.— Т. 2.
348. *Литаврин Г. Г.* Еще раз о походе русских на Византию в 1043 г. // ВВ.— 1969.— Т. 29.
349. *Литаврин Г. Г.* Записка греческого топарха, документ о русско-византийских отношениях в конце X века // Из истории средневековой Европы.— М., 1957.
350. *Литаврин Г. Г.* К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения княгини Ольги // Древнейшие государства на территории СССР.— М., 1986.
351. *Литаврин Г. Г.* О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь // ИСССР.— 1981.— № 5.
352. *Литаврин Г. Г.* Пселл о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. // ВВ.— 1967.— Т. 27.
353. *Литаврин Г. Г.* Путешествие русской княгини Ольги в Константинополь. Проблема источников // Там же.— 1981.— Т. 42.
354. *Литаврин Г. Г.* Русско-византийские отношения в XI—XII вв. // История Византии.— М., 1967.— Т. 2.
355. *Литаврин Г. Г.* Состав посольства Ольги в Константинополе и «дары» императора // Византийские очерки.— М., 1982.
355а. *Лихачов Д.* Єдина мати // Пам'ятники України.— 1985.— № 3.
356. *Лихачев Д. С.* Исторические предпосылки возникновения русской письменности и русской литературы // ВИ.— 1951.— № 12.
357. *Лихачев Д. С.* Комментарии // ПВЛ.— М.; Л., 1950.— Т. 2.
358. *Лихачев Д. С.* «Повесть временных лет». Историко-литературный очерк // ПВЛ.— М.; Л., 1950.— Т. 2.
359. *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение.— М.; Л., 1947.
360. *Лихачев Д. С.* «Софийский временник» и новгородский политический переворот 1136 г. // ИЗ.— 1948.— № 25.
361. *Ловмянский Х.* Рорик Фрисландский и Рюрик Новгородский // Ск. Сб.— 1963.— Т. 7.
362. *Логвин Г. Н.* К истории сооружения Софийского собора в Киеве // Памятники культуры.— М., 1977.
363. *Логвин Г. Н.* Новые исследования древнерусской архитектуры // Строительство и архитектура.— 1978.— № 8.
364. *Логвин Г. Н.* Початковий період давньоруської архітектури // Мистецтво і сучасність.— К., 1980.
365. *Логвин Г. Н.* Про час спорудження Софійського собору в Києві // УІЖ.— 1987.— № 2.
366 *Логвин Г. Н.* Софія Київська.— К., 1971.

367. *Лозинский С. Г.* История папства.— М., 1961.
368. *Луначарский А.* Введение в историю религии.— М., 1924.
369. *Луначарский А. В.* История западноевропейской литературы в ее важнейших моментах // Собр. соч.— М., 1964.— Т. 4.
370. *Ляпушкин И. И.* Славяно-русские поселения IX—XII вв. на Дону и Тамани // МИА.— 1941.— № 6.
371. *Ляпушкин И.* Рец. / В. В. Мавродин. Славяно-русское население Нижнего Дона и Северного Кавказа в X—XIV вв. // ВДИ.— 1941.— № 1.
372. *Ляскоронский В. Г.* К вопросу о местоположении, в пределах Южной России, района, в котором проповедовал епископ Бруно в начале XI века.— Пг., 1916.
373. *Ляскоронский В. Г.* Киевский Вышгород в удельно-вечевое время.— СПб., 1913.
374. *Ляскоронський В.* Тітмарові повідомлення про руські справи з початку XI ст. // Ювіл. зб.— К., 1928.— Т. 1.
375. *Лященко А. И.* Эймундова сага и русские летописи // Изв. АН.— 1926.— № 12.— Сер. 6.
376. *Лященко А. І.* Сага про Олафа Трюгвасона і літописне оповідання про Ольгу // Україна.— 1926.— Кн. 4.
377. *Львов А. С.* К вопросу о происхождении русской письменности // Русский язык в школе.— 1951.— № 6.
378. *Львов А. С.* Някои въпроси от кирило-методиевската проблематика // Български език.— 1960.— № 4.
379. *Мавродин В. В.* К вопросу о восстаниях смердов // ПИДО.— 1934.— № 6.
380. *Мавродин В. В.* Народные восстания в древней Руси XI—XIII вв.— М., 1961.
381. *Мавродин В. В.* Образование древнерусского государства.— Л., 1945.
382. *Мавродин В. В.* Славяно-русские поселения Нижнего Дона и Северного Кавказа в X—XIV вв. // Уч. зап. ЛПИ им. Герцена.— 1938.— Т. 11.
383. *Мавродин В. В.* Тмутараканское княжество // Очерки истории СССР, IX—XIII вв.— М., 1953.— Ч. 1.
384. *Магнер Г. І.* Руcько-угорський союз IX ст. у світлі літописів // УІЖ.— 1969.— № 7.
385. *Мазуринский* летописец // ПСРЛ.— 1968.— Т. 31.
386. *Майков Л. Н.* О былинах Владимирова цикла.— СПб., 1863.
387. *Максимович М. А.* О времени основания Киево-Софийского собора // Собр. соч.— Киев, 1877.— Т. 2.
388. *Мамолат Є. С.* Монументальний живопис // Історія українського мистецтва.— К., 1966.— Т. 1.
389. *Марков А. В.* Из истории былевого эпоса // Этнографическое обозрение.— 1905.— № 4; — 1906.— № 3/4.
390. *Марр Н. Я.* Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси // Избр. работы.— М.; Л., 1935.— Т. 5.
391. *Марр Н. Я.* Скифский язык // Там же.
392. *Марр Н. Я.* Термины из абхазо-русских этнических связей. «Лошадь» и «тризна» // Там же.
393. *Марр Н. Я.* Яфетические зори на украинском хуторе // Там же.
394. *Марти Ю. Ю.* Разведочные раскопки вне городских стен Тиритаки // МИА.— 1941.— № 4.
395. *Мартынов М. Н.* Восстание смердов на Волге и Шексне во второй половине XI в. // Уч. зап. Вологод. пед. ин-та.— 1948.— Т. 4.
396. *Марченко И. Д.* Раскопки Восточного некрополя Фанагории в 1950—1951 гг. // МИА.— 1956.— № 57.
397. *Махно Е. В.* К вопросу о времени существования и судьбе черняховской культуры // Тез. докл. симпоз. «Позднейшие судьбы черняховской культуры».— Каменец-Подольский, 1981.
398. *Махно Є. В.* Пам'ятки культури полів поховань черняхівського типу // Археологія.— 1950.— Т. 4.
399. *Махно Є. В.* Ягнятинська археологічна експедиція // АП.— 1952.— Т. 3.

400. *Медынцева А. А.* Древнерусские надписи новгородского Софийского собора.— М., 1978.
401. *Медынцева А. А.* Начало письменности на Руси по археологическим данным // Докл. сов. дел. на IX междунар. конгр. славистов.— М., 1983.
402. *Медынцева А. А.* Новгородские находки и дохристианская письменность на Руси // СА.— 1984.— № 4.
403. *Мелиоранский Б.* (Рецензия) // ВВ.— 1903.— Т. 10.
404. *Мельников* (Печерский) П. И. Очерки Мордвы // Полн. собр. соч.— 1909.— Т. 7.
405. *Мельничук О. С.* Роль слов'янської писемності в розвитку літературних мов і культур слов'ян та інших народів // Питання походження і розвитку слов'янської писемності.— К., 1963.
406. *Мещанинов И. И.* Загадочные знаки Причерноморья // ИГАИМК.— 1935.— Вып. 104.
407. *Миллер А. А.* Таманская экспедиция ГАИМК в 1931 г. // СГАИМК.— 1932.— № 7/8.
408. *Миллер Вс.* Очерки русской народной словесности.— М., 1897.— Т. 1.
409. *Миллер Вс.* Очерки русской народной словесности.— М., 1924.— Т. 3.
410. *Миллер Вс.* Экскурсы в область русского народного эпоса.— М., 1892.
411. *Милюков П.* Время и место действия записки греческого топарха // Тр. VIII АС.— 1897.— Т. 3.
412. *Мишулин А. В.* Древние славяне и судьбы Восточноримской империи // ВДИ.— 1939.— № 1.
413. *Молдован А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона.— Киев, 1984.
414. *Монгайт А. Л.* О границах Тмутараканского княжества в XI в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран.— М., 1963.
415. *Моця А. П.* Население Среднего Поднепровья IX—XIII вв. по данным погребальных памятников // Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Киев, 1980.
416. *Моця А. П.* Новые сведения о торговом пути из Булгара в Киев // Земли Южной Руси в IX—XIV вв.— Киев, 1985.
417. *Моця А. П.* Проблема перехода восточных славян к классовому обществу в исторической литературе // Фридрих Энгельс и проблемы истории древних обществ.— Киев, 1984.
418. *Моця А. П.* Процесс феодализации Черниговской округи по данным погребальных памятников X в. // Историко-археол. семинар «Чернигов и его округа в IX—XIII вв.» — Чернигов, 1985.
419. *Моця А. П.* Трупосожжение и трупоположение у славян Среднего Поднепровья. Причины смены погребального обряда // Славяне и Русь.— Киев, 1979.
420. *Мошин В.* Послание русского митрополита Леона об опресноках в Охридской рукописи // BS.— 1963.— Z. 1.
421. *Муравьева Л. Л.* Летописание Северо-Восточной Руси XIII—XV века.— М., 1983.
422. *Мурзакевич Н.* Ольвийские древности // ЗООИД.— 1853.— Т. 3.
423. *Мурьянов М. Ф.* Андрей Первозванный в «Повести временных лет» // Палестинск. сб.— 1969.— Вып. 19.
424. *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и Новгород // Летописи и хроники (1973).— М., 1974.
425. Париси стародавньої історії Української РСР.— К., 1957.
426. *Пасонов А. Н.* История русского летописания XI — начала XVIII в.— М., 1969.
427. *Насонов А. И.* Лаврентьевская летопись и владимирское великокняжеское летописание первой половины XIII в. // Проблемы источниковедения.— 1963.— Вып. 11.
428. *Насонов А. Н.* Материалы и исследования по истории русского летописания // Там же.— 1958.— Вып. 6.
429. *Насонов А. Н.* Начальные этапы киевского летописания в связи с развитием Древнерусского государства // Там же.— 1959.— Вып. 7.
430. *Насонов А. Н.* «Русская земля» и образование территории Древнерусского государства.— М., 1951.

431. *Насонов А. Н.* Тмутаракань в истории Восточной Европы // ИЗ.— 1940.— № 6.
432. *Нерознак В. П.* Названия древнерусских городов.— М., 1983.
433. *Нидерле Л.* Славянские древности.— М., 1956.
434. *Никаноровская* летопись // ПСРЛ.— 1962.— Т. 27.
435. *Николаев В.* Славяно-българският фактор в християнизацията на Киевска Русия.— София, 1949.
436. *Никольский Н. К.* К вопросу о русских письменах, упоминаемых в житии Константина Философа // Изв. АН СССР.— 1928.— Т. 1.— Кн. 1.
437. *Никольский Н. К.* К вопросу об источниках летописного сказания о Владимире // Христианское чтение.— 1902.— Июнь.
438. *Никольский Н. К.* Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений.— СПб., 1906.
439. *Никольский Н. К.* «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры // Сб. по рус. яз. и словесности АН СССР.— 1930.— Т. 2.— Вып. 1.
440. *Никоновская* летопись // ПСРЛ.— 1862.— Т. 9.
441. *Новгородская* первая летопись старшего и младшего извода.— М.; Л., 1950.
442. *Новгородская* вторая (архивская) летопись // ПСРЛ.— 1965.— Т. 30.
443. *Новгородская* четвертая летопись // ПСРЛ.— 1848.— Т. 4.
444. *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI—IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение.— М., 1965.
445. *Носова Г. А.* Язычество в православии.— М., 1975.
446. *Об итогах* дискуссии о периодизации истории СССР периода феодализма // ВИ.— 1951.— № 3.
447. *Обнорский С. П.* Культура русского языка.— М., 1948.
448. *Оболенский М. А.* Несколько слов о первоначальной русской летописи.— М., 1870.
449. *Огієнко І. І.* Руські перекладі в Херсоні в 860 р. // Ювіл. зб. на пошану акад. Д. І. Багалія.— К., 1927.
450. *Острогорский Г.* Византия и киевская княгиня Ольга // To Honor of Roman Jakobson.— 1967.— Vol. 2.
451. *Остромысленский Е.* Исследования о древней киевской церкви св. Илии, упоминаемой в договоре великого князя киевского Игоря Святославича с греками 945 года, сохраненном в летописи преподобного Нестора.— Киев, 1830.
452. *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян.— СПб., 1878.
453. *Памятники* права Киевского государства.— М., 1952.— Вып. 1.
454. *Пархоменко В. А.* Древнерусская княгиня святая равноапостольная Ольга.— Киев, 1911.
455. *Пархоменко В.* Древняя история России в освещении Ключевского и Преснякова // ВДИ.— 1939.— № 4.
456. *Пархоменко В. А.* К вопросу о «норманском завоевании» и происхождении Руси // ИМ.— 1938.— № 4.
457. *Пархоменко В.* К истории державы Рюриковичей // ВДИ.— 1939.— № 3.
458. *Пархоменко В.* Начало христианства Руси.— Полтава, 1913.
459. *Пархоменко В. А.* Новые толкования записки готского топарха // Изв. Тавр. о-ва истории, археологии и этнографии.— 1928.— Т. 2.
460. *Пархоменко В. А.* О крещении св. Ольги // Вера и разум.— 1911.— № 10.
461. *Пархоменко В. А.* Три центра древнейшей Руси // Изв. ОРЯС.— 1913.— Т. 18.— Кн. 2.
462. *Пархоменко В. А.* У истоков русской государственности (VIII—XI вв.).— Л., 1924.
463. *Пархоменко В. А.* Характер и значение эпохи Владимира // Учен. зап. Ленинг. ун-та. Сер. ист. наук.— 1941.— № 8.
464. *Пархоменко В. А.* Христианство в Киевской Руси при Ярополке, брате Владимира Святого.— Харьков, 1913.

465. *Патерик* Киевского Печерского монастыря.— СПб., 1911.
466. *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси.— М., 1968.
467. *Пашуто В., Черепнин Л.* О периодизации истории России эпохи феодализма // ВИ.— 1951.— № 2.
468. *Перени Й.* Угры в «Повести временных лет» // ЛХ (1973).— М., 1974.
469. *Перфецький Є.* До питання про Нестора Печерського // Україна.— 1918.— № 1/2.
470. *Перфецький Є.* Перемишльський літописний кодекс першої редакції в складі хроніки Яна Длугоша // Зап. НТШ.— 1927.— Т. 147.
471. *Петров В. П.* Етногенез слов'ян.— К., 1972.
472. *Петров В. П.* Історична топографія Києва (першопочатки міста) // Історичні джерела та їх використання.— 1964.— Вип. 1.
473. *Петров В. П.* Масловский могильник на р. Товмач // МИА.— 1964.— № 116.
474. *Петров В. П.* Письменные источники о гуннах, антах и готах в Причерноморье // КСИА АН СССР.— 1970.— Вып. 121.
475. *Петров В. П.* Про зміну археологічних культур на території України в V—VII ст. н. е. // Археологія.— 1965.— Т. 18.
476. *Петров В. П.* Про першопочатки Києва // УІЖ.— 1962.— № 3.
477. *Петров В. П.* Слов'янська писемність за археологічними матеріалами // Питання походження і розвитку слов'янської писемності.— К., 1963.
478. *Петров В. П.* Черняховский могильник // МИА.— 1964.— № 116.
479. *Петров Н. И.* Историко-топографические очерки древнего Киева.— Киев, 1897.
480. *Петровский С.* Сказания об апостольской проповеди по северо-восточному Черноморскому побережью.— Одесса, 1898.
481. *Пештич С. Л.* Русская историография XVIII в.— Л., 1961.— Ч. 1.
482. *Платонов С. Ф.* Лекции по русской истории.— СПб., 1910.
483. *Плетнева С. А.* Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // МИА.— 1958.— № 62.
484. *Плетнева С. А.* Средневековая керамика Таманского городища // Керамика и стекло древней Тмутаракани.— М., 1963.
485. *Повесть* временных лет.— М.; Л., 1950.— Т. 1.
486. *Повесть* временных лет.— Там же.— Т. 2.
487. *Погодин А. Л.* Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // BS.— 1937—1938.— Т. 7.
488. *Погодин А. Л.* Эпиграфические следы славянства // Сборник статей по археологии и этнографии.— Спб., 1902.
489. *Погодин М.* Исследования, заметки и лекции о русской истории.— М., 1846.— Т. 1.
490. *Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен.— М.; Пг., 1923.— Т. 1.
491. *Половой Н. Я.* К вопросу о первом походе Игоря против Византии // ВВ.— 1961.— Т. 18.
492. *Половой Н. Я.* О дате второго похода Игоря на греков и похода русских на Бердаа // ВВ.— 1958.— Т. 14.
493. *Половой Н. Я.* О маршруте похода русских на Бердаа и русско-хазарских отношениях в 943 г. // ВВ.— 1961.— Т. 20.
494. *Половой Н. Я.* О русско-хазарских отношениях в 40-х годах X в. // Зап. ОАО.— 1960.— Т. 1.
495. *Полонская Н.* К вопросу о христианстве Руси до Владимира // ЖМНП.— 1917.— Окт.
496. *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.).— М., 1875.
497. *Попов П. М.* На світанку слов'янської писемності // Питання походження і розвитку слов'янської писемності.— К., 1963.
498. *Поповић М. В.* Мировоззрение древних славян.— Киев, 1985.
499. *Поппе А.* Графіті й дата спорудження Софії Київської // УІЖ.— 1968.— № 9.
500. *Поппэ А. В.* Истоки церковной организации Древнерусского государства // Становление раннефеодальных славянских государств.— Киев, 1972.

501. *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка.— М., 1959.— Т. 1.
502. *Пресняков А. Е.* Лекции по русской истории.— М., 1938.— Т. 1.
503. *Приселков М. Д.* История русского летописания.— Л., 1926.
504. *Приселков М. Д.* История русского летописания XI—XV вв.— Л., 1940.
505. *Приселков М. Д.* Лаврентьевская летопись // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук.— 1939.— Вып. 2.
506. *Приселков М. Д.* Митрополит Иларион — в схиме Никон как борец за независимую русскую церковь // Сб. ст. посвящ. С. Ф. Платонову.— СПб., 1911.
507. *Приселков М. Д.* Нестор Летописец.— Пг., 1923.
508. *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв.— СПб., 1913.
509. *Приселков М. Д.* Русско-византийские отношения IX—XII вв. // ВДИ.— 1939.— № 3.
510. *Приселков М. Д.* Троицкая летопись.— М.; Л., 1950.
511. *Приходнюк О. М.* Роль черняховской культуры в формировании раннесредневековых славянских древностей Среднего Приднепровья // Тез. докл. симпоз. «Позднейшие судьбы черняховской культуры».— Каменец-Подольский, 1981.
512. *Прокопий* из Кесарии. Война с готами.— М., 1950.
513. *Пропп В. Я.* Русский героический эпос.— Л., 1955.
514. *Путешествие* Ибн-Фадлана на Волгу.— М.; Л., 1939.
515. *Радзивиловская* или Кенигсбергская летопись.— СПб., 1902.— Т. 1.
516. *Рамм Б. Я.* Папство и Русь в X—XIV вв.— М.; Л., 1959.
517. *Рапов О. М.* К вопросу о земельной ренте в древней Руси в домонгольский период // Вестн. МГУ.— 1958.— № 1.
518. *Рапов О. М.* О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // ВИ.— 1984.— № 6.
519. *Раппопорт П. А.* Археологические исследования памятников русского зодчества X—XIII вв. // СА.— 1962.— № 2.
520. *Раппопорт П. А.* Города Болоховской земли // КСИИМК.— 1955.— Вып. 57.
521. *Раппопорт П. А.* Из истории Южной Руси в XI—XV вв. // ИСССР.— 1966.— № 5.
522. *Раскопки* погоста Десятинной церкви // ИАК.— 1909.— Прибавление к вып. 32.
523. *Семенников А. М.* Борьба племен Северного Причерноморья с Римом в III в. н. э.— М., 1954.
524. *Рыбаков Б. А.* Анты и Киевская Русь // ВДИ.— 1939.— № 1.
525. *Рыбаков Б. А.* Боярин — летописец XII в. // ИСССР.— 1960.— № 5.
526. *Рыбаков Б. А.* Владимировы крепости на Стугне // КСИА АН СССР.— 1965.— Вып. 100.
527. *Рыбаков Б. А.* В. Н. Татищев и летописи XII в. // ИСССР.— 1971.— № 1.
528. *Рыбаков Б. А.* Город Кия // ВИ.— 1980.— № 5.
529. *Рыбаков Б. А.* Государственная оборонительная система Киевской Руси // Становление раннефеодальных славянских государств.— Киев, 1972.
530. *Рыбаков Б. А.* Древние русы // СА.— 1953.— Т. 17.
531. *Рыбаков Б. А.* Древности Чернигова // МИА.— 1949.— № 11.
532. *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания, былины, летописи.— М., 1963.
533. *Рыбаков Б. А.* Древняя Тмутаракань // Юбил. сес., посвящ. 200-летию МГУ: Тез. докл. ист. фак.— М., 1955.
534. *Рыбаков Б. А.* Древняя Тмутаракань и проблема славянской колонизации Приазовья // Тез. докл. на сес. отд. ист. наук и пленума ИИМК, посвящ. итогам археол. и этнограф. исслед. 1953 г.— М., 1954.
535. *Рыбаков Б. А.* Запись о смерти Ярослава Мудрого // СА.— 1959.— № 4.
536. *Рыбаков Б. А.* Исторический взгляд на русские былины // ИСССР.— 1961.— № 5/6.
537. *Рыбаков Б. А.* Календарь IV в. из земли полян // СА.— 1962.— № 4.

538. *Рыбаков Б. А.* К вопросу о роли Хазарского каганата в истории Руси // СА.— 1953.— Т. 18.
539. *Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIV вв.— М., 1982.
540. *Рыбаков Б. А.* Начало русского государства // Вестн. МГУ.— 1955.— № 4/5.
541. *Рыбаков Б. А.* Остромирова летопись // ВИ.— 1966.— № 10.
542. *Рыбаков Б. А.* Первые века русской истории.— М., 1964.
543. *Рыбаков Б. А.* Политические идеи русских летописцев XIII в. // Польша и Русь.— М., 1974.
544. *Рыбаков Б. А.* Предпосылки образования древнерусского государства // Очерки истории СССР. III—IX вв.— М., 1958.
545. *Рыбаков Б. А.* Путь из Булгара в Киев // Древности Восточной Европы.— М., 1969.
546. *Рыбаков Б. А.* Ранняя культура восточных славян // ИЖ.— 1943.— № 11/12.
547. *Рыбаков Б. А.* Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве».— М., 1972.
548. *Рыбаков Б. А.* Русь и Хазария // Академику Б. Д. Грекову ко дню семидесятилетия.— М., 1952.
549. *Рыбаков Б. А.* Славяне в Крыму и на Тамани.— Симферополь, 1952.
550. *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси.— М., 1987.
551. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян.— М., 1981.
552. *Рыдзевская Е. А.* Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв.— М., 1978.
553. *Рыдзевская Е. А.* Легенда о князе Владимире в саге об Олафе Трюгвасоне // Тр. ОДРЛ.— 1935.— Т. 2.
554. *Рыдзевская Е. А.* Ярослав Мудрый в древнесеверной литературе // КСИИМК.— 1940.— Вып. 7.
555. *Рыдзевская Е. А.* Сведения о Старой Ладоге в древнесеверной литературе // КСИИМК.— 1945.— Вып. 11.
556. *Рикман Э. А.* О влиянии позднеантичной культуры на черняховскую в Днестровско-Прутском междуречье // КСИА АН СССР.— 1970.— Вып. 124.
557. *Рикман Э. А.* Памятник эпохи великого переселения народов.— Кишинев, 1967.
558. *Рикман Э. А.* Сарматы и племена черняховской культуры // Очерки культуры Молдавии.— Кишинев, 1971.
559. *Рогов А. И., Флоря Б. Н.* Формирование самосознания древнерусской народности // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.— М., 1982.
560. *Рожков Н. А.* Русская история в сравнительно-историческом освещении.— Л.: М., 1928.— Т. 1.
561. *Розен В. Р.* Император Василий Болгаробойца. Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского.— СПб., 1883.
562. *Розов Н. Н.* К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // ЛХ (1973).— М., 1974.
563. *Роспонд С.* Значение древнерусской ономастики для истории. К этимологии топонима Киев // ВЯ.— 1968.— № 1.
564. *Роспонд С.* Miscellanea onomastica rossica, II. Еще раз о Киеве // Восточнославянская ономастика.— М., 1979.
565. *Роспонд С.* Структура и стратиграфия древнерусских топонимов // Там же.— 1972.
566. *Рубинштейн Н. Л.* Летописный период русской историографии // Уч. зап. МГУ.— 1946.— Вып. 93.
567. *Рубінштейн Н. П.* Нарис історії Київської Русі.— Харків, 1930.
568. *Сагайдак М. А.* Великий город Ярослава.— Киев, 1982.
569. *Сагайдак М. А.* Дендрохронология древнего Киева // Новое в археологии Киева.— Киев, 1981.
570. *Сагайдак М. А.* Дендрохронологічні дослідження дерев'яних будівель Подолу // Археологія Києва. Дослідження і матеріали.— К., 1979.

571. *Сагайдак М. А.* До питання абсолютного датування археологічного матеріалу стародавнього Києва // Археологічні дослідження стародавнього Києва.— К., 1976.
572. *Самойловский И. М.* Корчеватовский могильник // МИА.— 1959.— № 70.
573. *Самоквасов Д. Я.* Могилы русской земли.— М., 1908.
574. *Самоквасов Д. Я.* Могильные древности Северянской Черниговщины.— М., 1917.
575. *Сахаров А. Н.* «Дипломатическое признание» Древней Руси (860 г.) // ВИ.— 1976.— № 6.
576. *Сахаров А. Н.* Дипломатия древней Руси. IX — первая половина X в.— М., 1980.
577. *Сахаров А. Н.* Дипломатия княгини Ольги // ВИ.— 1979.— № 10.
578. *Сахаров А. Н.* Дипломатия Святослава.— М., 1982.
579. *Сахаров А. Н.* Кий: легенда и действительность // ВИ.— 1975.— № 10.
580. *Сборник* документов по социально-экономической истории Византии.— М., 1951.
581. *Сборник* материалов для исторической топографии Киева.— Киев, 1874.
582. *Свердлов М. Б.* Генезис феодальной земельной собственности в Древней Руси // ВИ.— 1978.— № 8.
583. *Свідерський Ю. Ю.* Боротьба південно-західної Русі проти католицької експансії в X—XIII ст.— К., 1983.
584. *Седов В. В.* Восточные славяне в VI—XIII вв.— М., 1982.
585. *Седов В. В.* Древнерусское языческое святилище на Перыни // КСИИМК.— 1953.— Вып. 50.
586. *Седов В. В.* Этногеография Восточной Европы середины I тыс. н. э. по данным археологии и Иордана // Восточная Европа в древности и средневековье.— М., 1978.
587. *Седов В. В.* Кривичи // СА.— 1960.— № 1.
588. *Седов В. В.* Новые данные о языческом святилище Перуна // КСИИМК.— 1954.— Вып. 53.
589. *Седов В. В.* Происхождение и ранняя история славян.— М., 1979.
590. *Седов В. В.* Славяне в римскую и ранневизантийскую эпоху // Тез. докл. сов. делегации на III междунар. конгр. славян. археологии.— М., 1975.
591. *Седов В. В.* Формирование славянского населения Среднего Поднепровья // СА.— 1972.— № 4.
592. *Селищев А. М.* Старославянский язык.— М., 1951.
593. *Сементовский М. М.* Киев, его святыни, древности, достопамятности и сведения, необходимые для его почитателей и путешественников.— Киев, 1852.
594. *Серебрянский И. И.* Древнерусские княжеские жития // Чтения в ОИДР.— 1915.— Кн. 2.
595. *Сецинский Е.* Археологическая карта Подольской губернии // Тр. XI АС.— М., 1901.— Т. 1.
596. *Сибільов М. В.* Стародавня посудина з «письменами» // Археологія.— 1952.— Т. 6.
597. *Сизов В. И.* Гнездовский могильник близ Смоленска // МАР.— 1902.— № 28.
598. *Сымонович Э. А.* Итоги исследований черняховских памятников в Северном Причерноморье // МИА.— 1967.— № 139.
599. *Сымонович Э. А.* «Континуация» в развитии черняховских племен Левобережья Днепра // Тез. докл. симпоз. «Позднейшие судьбы черняховской культуры».— Каменец-Подольский, 1981.
600. *Сымонович Э. А.* Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху // СА.— 1963.— № 1.
601. *Сымонович Э. А.* Некоторые наблюдения над датировкой черняховских памятников // Древняя Русь и славяне.— М., 1976.
602. *Сымонович Э. А.* О единстве и различиях памятников черняховской культуры //СА.— 1959.— Т. 29—30.
603. *Сымонович Э. А.* О культовых представлениях населения юго-западных областей СССР в позднеантичный период // СА.— 1978.— № 2.

604. *Сымонович Э. А.* Орнаментация черняховской керамики // МИА.— 1964.— № 116.
605. *Сымонович Э. А.* Памятники черняховской культуры степного Поднепровья // СА.— 1955.— Т. 24.
606. *Сымонович Э. А.* Погребения V—VI вв. н. э. у с. Данилова Балка // КСИИМК.— 1952.— Вып. 48.
607. *Сымонович Э. А.* Раскопки могильника у овчарни совхоза «Приднепровский» на Нижнем Днепре // МИА.— 1960.— № 82.
608. *Симонович Е. О.* Християнство і черняхівська культура // Матеріали третьої Подільської історико-краєзнавчої конф.— Львів, 1970.
609. *Симонович Е. О.* Черняхівські племена Подніпров'я (культура та етнос) // Археологія.— 1973.— Вип. 10.
610. *Сымонович Э. А.* Рец.: І. С. Винокур. Історія та культура черняхівських племен Дністро-Дніпровського межиріччя // СА.— 1975.— № 4.
611. *Синопсис.* Изд. 8.— Спб., 1798.
612. *Січинський В.* Архітектура старокиязівської доби (X—XIII ст.).— Прага, 1926.
613. *Сказание* о грамоте русьстей // Чтения в ОИДР.— 1863.— Кн. 2.
614. *Скржинская Е. Ч.* Рец.: А. Л. Якобсон. Средневековый Херсонес (XII—XIV вв.) // ВВ.— 1953.— Т. 6.
615. *Слово* о полку Игореве.— М.: Л., 1950.
616. *Сміленко А. Т.* Про деякі датуючі речі в культурі полів поховань // Археологія.— 1952.— Т. 6.
617. *Смиленко А. Т., Брайчевский М. Ю.* Черняховское поселение в с. Леськи близ г. Черкассы // МИА.— 1967.— № 139.
618. *Смирнов А. П.* Волжские булгары.— М., 1951.
619. *Смирнов А. П.* Древнеславянские памятники нижнего и среднего Поволжья // СЭ.— 1948.— № 2.
620. *Смирнов А. П.* К вопросу об истоках Приазовской Руси // СА.— 1958.— № 2.
621. *Смирнов А. П.* К вопросу о славянах в Крыму // ВДИ.— 1953.— № 3.
622. *Смирнов И. И.* О генезисе феодализма // ПИМК.— 1933.— № 3/4.
623. *Смирнов И. И.* Феодально-креностническое общество // ИГАИМК.— 1934.— Вып. 99.
624. *Смирнов Я. И.* Рисунки Киева 1651 г. по копиям их конца XVIII в. // Тр. XIII АС.— 1908.— Т. 2.
625. *Смішко М. Ю.* Звіт про дослідження селища періоду «полів поховань» в Неслухові в 1946 р. // АП.— 1949.— Т. 1.
626. *Смишко М. Ю.* Раннеславянская культура Поднестровья в свете новых археологических данных // КСИИМК.— 1952.— Вып. 44.
627. *Смоленские* грамоты. XIII—XIV вв.— М., 1963.
628. *Соболевский А. И.* В каком году крестился Владимир? // ЖМНП.— 1888.— Июнь.
629. *Соболевский А. И.* Год крещения Руси // Чтения в ИОНЛ.— 1888.— Кн. 2.
630. *Соболевский А. И.* Кирилица и глаголица // Богословская энциклопедия.— 1909.— Т. 10.
631. *Соколова К. Ф.* Антропологические материалы из раннесредневековых могильников Крыма // История и археология средневекового Крыма.— М.: Наука, 1958.
632. *Сокращенный* летописный свод 1493 г. // ПСРЛ.— 1962.— Т. 27.
633. *Сокращенный* летописный свод 1495 г. // Там же.
634. *Соловьев С. М.* История России.— М., 1959.— Кн. 1.
635. *Соломоник Э. И.* Сарматские знаки Северного Причерноморья.— Киев, 1959.
636. *Софийская* первая летопись // ПСРЛ.— 1851.— Т. 5.
637. *Сперанский М. Н.* Вступительный очерк к разделу «Добрыня» // Былины.— 1916.— Т. 1.
638. *Срезневский И. И.* Древние жизнеописания русских князей // Изв. ОРЯС.— 1853.— Т. 2.

639. *Срезневский И. И.* Древние письмена славянские // ЖМНП.— 1848.— Ч. 9.
640. *Срезневский И. И.* Исследование о летописях новгородских // Изв. 2-го отд-ния АН.— 1853.— Т. 2.
641. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка.— Спб., 1893.— Т. 1.
642. *Срезневский И. И.* Славяно-русская палеография XI—XIV вв.— СПб., 1885.
643. *Срезневский И. И.* Статьи о русских летописях.— Спб., 1903.
644. *Срезневский И. И.* Чтения о древнерусских летописях.— Спб., 1852.
645. *Станкевич Я. В.* Шестовицкое поселение и могильник по материалам раскопок 1946 г. // КСИИМК.— 1952.— Вып. 87.
646. *Станкевич Я.* Шестовицька археологічна експедиція 1946 р. // АП.— 1949.— Т. 1.
647. *Степенная* книга // ПСРЛ.— 1864.— Т. 16.
648. *Суворов П. С.* Следы западнокатолического древнего права в памятниках древнего русского права.— Ярославль, 1893.
649. *Сухомлинов И. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // Учен. зап. 2-го отд-пия АН.— 1861.— Кн. 3.
650. *Талис Д. Л.* Из истории русско-корсунских политических отношений в IX—X вв. // ВВ.— 1958.— Т. 14.
651. *Тараканова С. А.* О происхождении и времени возникновения Пскова // КСИИМК.— 1950.— Вып. 35.
652. *Тараканова С. А.* Открытия Псковской археологической экспедиции 1946 года // Вестн. АН СССР.— 1947.— № 6.
653. *Татищев В. Н.* История российская.— М.; Л., 1962.— Т. 1.
654. *Там же,* 1963.— Т. 2.
655. *Там же,* 1964.— Т. 3.
656. *Там же.* Т. 4.
657. *Тацит Корнелий.* Анналы // Соч.— Л., 1970.— Т. 1.
658. *Тацит Корнелий.* О происхождении германцев и местоположении Германии // Там же.
659. *Т. Б.* Князь Ярополк Святославич, католический государь Руси // «Китеж».— 1928.— № 5/6.
660. *Тверская* летопись // ПСРЛ.— 1863.— Т. 15.
661. *Творогов О. В.* Дневнерусские хронографы.— Л., 1975.
662. *Тэйлор Э.* Первобытная культура.— М., 1939.
663. *Тереножкин А. И.* К вопросу об этнической принадлежности лесостепных племен Северного Причерноморья в скифское время // СА.— 1955.— Т. 24.
664. *Тереножкин А. И.* Об этнической принадлежности племен скифского времени в Правобережной Лесостепи // КСИА АН УССР.— 1955.— Вып. 4.
665. *Тершаковець М.* Переказ про Кия, Щека і Хорива та їх сестру Либідь // Ювіл. зб.— К., 1928.— Т. 2.
666. *Тиханова М. А.* Днестровско-волынский отряд Галицко-Волынской экспедиции // КСИИМК.— 1960.— Вып. 79.
667. *Тиханова М. А.* Ласковский клад // СА.— 1960.— № 1.
668. *Тиханова М. А.* Раскопки на поселении III—IV вв. у с. Лепесовки в 1957—1959 гг. // СА.— 1963.— № 2.
669. *Тиханова М. А.* Следы рунической письменности в черняховской культуре // Раннесредневековая Русь.— М., 1976.
670. *Тихомиров Б. Н.* Проблема вторичного закрепощения // ИМ.— 1932.— № 3.
671. *Тихомиров М. Н.* Древнерусские города.— М., 1956.
672. *Тихомиров М. Н.* Исследование о Русской Правде.— М.; Л., 1941.
673. *Тихомиров М. Н.* Исторические связи южных и восточных славян в древнейшее время // ИЖ.— 1941.— № 10, 11.
674. *Тихомиров М. Н.* Крестьянские и городские восстания на Руси XI—XIII вв.— М., 1955.
675. *Тихомиров М. Н.* Начало русской историографии // ВИ.— 1960.— № 5.
676. *Тихомиров М. Н.* Начало славянской письменности в свете новейших открытий // Там же.— 1959.— № 4.

677. *Тихомиров М. Н.* Начало славянской письменности и Древняя Русь // Исторические связи России со славянскими странами и Византией.— М., 1969.
678. *Тихомиров М. Н.* О русских источниках «Истории Российской» // Татищев В. Н. История российская.— М.; Л., 1962.— Т. 1.
679. *Тихомиров М. Н.* Происхождение названий «Русь» и «Русская земля» // СЭ.— 1947.— Т. 5—7.
680. *Тихомиров М. Н.* Русский летописец в «Истории Польши» Яна Длугоша // Исторические связи России со славянскими странами и Византией.— М., 1969.
681. *Тихомиров М. Н.* Русское летописание.— М., 1979.
682. *Тихомиров М. Н.* Труды В. Н. Татищева // Очерки истории исторической науки в СССР.— М., 1966.— Т. 1.
683. *Тихонравов Н. С.* Русская палеография.— М., 1889.
684. *Токарев Е. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века.— М.; Л., 1957.
685. *Толочко П. П.* До історії будівництва города Ярослава та Софії Київської // Археологія.— 1969.— Т. 22.
686. *Толочко П. П.* Древний Киев.— Киев, 1983.
687. *Толочко П. П.* Древняя Русь.— Киев, 1987.
688. *Толочко П. П.* Історико-географічні умови виникнення Києва // Український історико-географічний збірник.— К., 1971.— Вип. 1.
689. *Толочко П. П.* Історична топографія стародавнього Києва.— К., 1970.
690. *Толочко П. П.* Новые археологические исследования Киева (1963—1978) // Новое в археологии Киева.— Киев, 1981.
691. *Толочко П. П.* О времени возникновения Киева // Тез. докл. сов. делегации на III междунар. конгр. слав. археологии.— Братислава.— М., 1975.
692. *Толочко П. П.* Происхождение и ранние этапы истории древнего Киева // Новое в археологии Киева.— Киев, 1981.
693. *Толочко П. П.* Про час виникнення Києва // Слов'яно-руські старожитності.— К., 1969.
694. *Толочко П. П., Боровський Я. Є.* Язичницьке капище в «городі» Володимира // Археологія Києва. Дослідження і матеріали.— К., 1979.
695. *Толстов С. П.* Из предыстории Руси // СЭ.— 1947.— Т. 6—7.
696. *Толстов С. П.* По следам древнехорезмийской цивилизации.— М.; Л., 1948.
697. *Толстой И.* О византийских печатях Херсонской фемы // Зап. РАО.— 1886.— Т. 2.— Вып. 1.
698. *Толстой И., Кондаков Н.* Русские древности в памятниках искусства.— СПб.— 1891.— Вып. 4.
699. *Толстой Н. И.* Древняя славянская письменность и становление этнического самосознания у славян // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья.— М., 1982.
700. *Толстой Н. И.* Сказания о начале славянской письменности.— М., 1981.
701. *Третьяков П. Н.* Анты и Русь // СЭ.— 1947.— № 4.
702. *Третьяков П. Н.* Восточнославянские племена.— М., 1953.
703. *Третьяков П. Н.* Древлянские «грады» // Академику Б. Д. Грекову ко дню семидесятилетия.— М., 1952.
704. *Уваровская* летопись // ПСРЛ.— 1963.— Т. 28.
705. *Успенский Ф. И.* Значение походов Святослава в Болгарию // ВДИ.— 1939.— № 4.
706. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи.— СПб.— Т. 1 (без позначення року).
707. *Успенский* сборник XII—XIII вв.— М., 1971.
708. *Устюжский* летописный свод.— М.; Л., 1950.
709. *Фасмер М. Р.* Шапка земли греческой // Зап. РГО по отд. этног.— 1902.— Т. 34.
710. *Федоров Г. Б.* Малаештский могильник // МИА.— 1960.— № 82.
711. *Федоров Г. Б.* Население Прутско-Днестровского междуречья в I тыс. н. э.— М., 1962.
712. *Федоров Г. Б.* О двух обрядах погребения в черняховской культуре (по памятникам Молдавии) // СА.— 1958.— № 3.

713. *Феофилакт* Симокатта. История.— М., 1957.
714. *Фигуровский И. А.* Расшифровка нескольких древнерусских надписей, сделанных «загадочными» знаками // Учен. зап. Елецкого пед. ин-та.— 1957.— Вып. 2.
715. *Флоря Б. Н.* Сказания о начале славянской письменности и современная им эпоха // Сказания о начале славянской письменности.— М., 1981.
716. *Формозов А. А.* Сосуды срубной культуры с загадочными знаками // ВДИ.— 1953.— № 1.
717. *Фортинский Ф. Я.* Крещение князя Владимира на Руси по западным известиям // Чтения в ИОНЛ.— К., 1888.— Кн. 2.
718. *Франко І.* Про соціалізм // Твори.— 1956.— Т. 19.
719. *Фрезер Д.* Золотая ветвь.— Л., 1948.
720. *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории.— Л., 1982.
721. *Фроянов И. Я.* Киевская Русь. Очерки социально-экономической истории.— Л., 1974.
722. *Фроянов І. А.* Характер соціальних конфліктів на Русі в X — на початку XII ст. // УІЖ.— 1971.— № 5.
723. *Хавлюк П. І.* Давньоруські городища на Південному Бузі // Слов'яно-руські старожитності.— К., 1969.
724. *Халанский М.* К истории поэтических сказаний об Олеге Вещем // ЖМНП.— 1902.— Июль; 1903.— Окт.; 1901.— Сент.
725. *Хвойка В. В.* Поля погребений в Среднем Поднепровье // Зап. РАО.— 1901.— Т. 12.— Вып. 1/2.
726. *Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях.— К., 1878.
727. *Цветаева Г. А.* Грунтовый некрополь Пантикапея // МИА.— 1951.— № 19.
728. *Черепнин Л. В.* Летописец Даниила Галицкого // ИЗ.— 1940.— № 12.
729. *Черепнин Л. В.* Новгородские берестяные грамоты как исторический источник.— М., 1969.
730. *Черепнин Л. В.* Общественно-политические отношения в древней Руси и Русская правда // Древнерусское государство и его международное значение.— М., 1965.
731. *Черепнин Л. В.* «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды // ИЗ.— 1948.— № 25.
732. *Черепнин Л. В.* Русская палеография.— М., 1956.
733. *Черепнин Л. В.* Русь. Спорные вопросы истории земельной собственности в IX—XV в. // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В. Пути развития феодализма.— М., 1972.
734. *Черных П. Я.* Историческая грамматика русского языка.— М., 1954.
735. *Черных Н. Я.* К истории вопроса о русских письменах в житии Константина Философа // Учен. зап. Ярослав. пед. ин-та.— 1947.— Вып. 2.
736. *Черных П. Я.* Происхождение русского литературного языка и письма.— М., 1950.
737. *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения. «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора.— М., 1980.
738. *Членов А. М.* Древлянське походження князя Володимира // УІЖ.— 1970.— № 9.
739. *Членов А.* На родине Добрыни Никитича // Дружба народов.— 1975.— № 8.
740. *Шамбинаго С. К.* Иоакимовская летопись // ИЗ.— 1947.— № 21.
741. *Шангин М. А., Вишнякова А. Ф.* Из комментария к «Записке греческого топарха» // ВВ.— 1958.— Т. 14.
742. *Шаскольский И. П.* Вопрос о происхождении имени Русь в современной буржуазной науке // Критика новейшей буржуазной историографии.— Л., 1967.
743. *Шафарик П. И.* О происхождении и родине глаголитизма // Чтения в ОИДР.— 1960.— Кн. 3.— Отд. 3.
744. *Шахматов А. А.* Введение в историю русского языка.— Спб., 1916.

745. *Шахматов А. А.* Древнейшие редакции «Повести временных лет» // ЖМНП.— 1897.— Сент.
746. *Шахматов А. А.* Иосафовская летопись // ЖМНП.— 1904.— Май.
747. *Шахматов А. А.* Как назывался первый русский христианин-мученик // Изв. ОРЯС.— 1907.— № 9.
748. *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира.— СПб., 1906.
749. *Шахматов А. А.* Мстислав Лютый в русской поэзии // Сб. Харьк. ист.-филол. об-ва.— 1909.— Т. 18.
750. *Шахматов А. А.* Нестор Летописец // Зап. НТШ.— 1913—1914.— Т. 117—118.
751. *Шахматов А. А.* Обозрение общерусских летописных сводов XIV—XVI вв.— Л., 1938.
752. *Шахматов А. А.* Один из источников летописного сказания о крещении Владимира // Сб. ст. по славяноведению, посвящ. М. С. Дринову.— Харьков, 1908.
753. *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1.— Пг., 1916.
754. *Шахматов А. А.* Повесть временных лет и ее источник // Тр. ОДРЛ.— 1940.— Т. 4.
755. *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах.— Спб., 1908.
756. *Шероцкий К. В.* Киев. Путеводитель.— К., 1917.
757. *Шестаков С. П.* Очерки по истории Херсонеса в VI—X вв. // Памятники христианского Херсонеса.— 1908.— Вып. III.
758. *Шлецер А. Л.* Нестор.— Спб., 1809.— Ч. 2, 1816.— Ч. 3.
759. *Штаерман Е. М.* О «загадочных знаках» Северного Причерноморья // ВДИ.— 1950.— № 1.
760. *Штаерман Е. А.* Религиозные течения и раннее христианство // Всемирная история.— 1956.— Т. 2.
761. *Штриттер И.* Известия византийских источников, объясняющие Российскую историю древних времен и переселение народов.— Спб., 1774.— Т. 3.
762. *Шульц П. Н.* Историко-археологические исследования в Крыму (1920—1950 гг.) // Крым.— 1950.— № 6.
763. *Шушарин В. П.* Русско-венгерские отношения в IX в. // Международные связи России до XVII в.— М., 1961.
764. *Щепкин В. Н.* Учебник русской палеографии.— М., 1918.
765. *Щербак А. М.* Знаки на керамике из Саркела // Эпиграфика Востока.— 1958.— Вып. 12.
766. *Щербак А. М.* Знаки на керамике и кирпичах из Саркела — Белой Вежи // МИА.— 1959.— № 75.
767. *Щербак А. М.* Несколько слов о приемах чтения рунических надписей, найденных на Дону // СА.— 1954.— Т. 19.
768. *Щербаківський В.* Лопушанський «Святовид» // Зап. НТШ.—1910—Т. 98.
769. *Юргевич В. Н.* Две византийские печати, найденные в византийском Херсонесе в 1884 г. // ЗООИД.— 1886.— Т. 14.
770. *Юргевич В.* Камень с загадочными знаками, хранящийся в музее Одесского общества истории и древностей // Там же.— 1889.— Т. 15.
771. *Юргевич В.* Ольвийская надпись // Там же.— 1872.— Т. 8.
772. *Юргевич В.* Свинцовые печати, принадлежащие музею // Там же.— 1889.— Т. 15.
773. *Юшков С. В.* Исследования по истории русского права. Устав кн. Владимира.— Новоузенск, 1925.
774. *Юшков С. В.* История государства и права СССР.— М., 1947.— Т. 1.
775. *Юшков С. В.* К вопросу о дофеодальном («варварском») государстве // ВИ.— 1946.— № 7.
776. *Юшков С. В.* К вопросу о политических формах русского феодального государства // Там же.— 1950.— № 1.
777. *Юшков С. В.* К вопросу о происхождении Русского государства // Ячен. зап. МЮИ.— 1940.— Вып. 2.
778. *Юшков С. В.* Общественно-политический строй и право Киевского государства.— М., 1949.— Т. 1.

779. *Юшков С. В.* Очерки по истории феодализма в Киевской Руси.— М.; Л., 1939.
780. *Юшков С. В.* Феодальные отношения в Киевской Руси // Учен. зап. Сарат. ун-та.— 1925.— Т. 3.— Вып. 4.
781. *Ягич Н. В.* Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской филологии.— Спб.— 1885.
782. *Ягич И. В.* Графика у славян.— Спб., 1911.
783. *Якобсон А. Л.* Византия в истории раннесредневековой Таврики // СА.— 1954.— Т. 21.
784. *Якобсон А. Л.* К изучению позднесредневекового Херсона // ХС.— 1959.— Т. 5.
785. *Якобсон А. Л.* К истории русско-корсунских связей (XI—XIV вв.) // ВВ.— 1958.— Т. 14.
786. *Якобсон А. Л.* Раннесредневековые поселения восточного Крыма // МИА.— 1958.— № 85.
787. *Якобсон А. Л.* Раннесредневековый Херсонес // Там же.— 1959.— № 63.
788. *Якобсон А. Л.* Средневековый Крым.— М.; Л., 1964.
789. *Якобсон А. Л.* Средневековый Херсонес (XII—XIV вв.) // МИА.— 1950.— № 17.
790. *Якубовский А. Ю.* О русско-хазарских и русско-кавказских отношениях в IX—X вв. // Изв. АН СССР. Сер. ист. и философ.— 1946.— № 5.
791. *Янин В. Л.* Из истории землевладения в Новгороде XII в. // Культура древней Руси.— М., 1966.
792. *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения.— М., 1977.
793. *Янин И.* Новгородская летопись и ее московские переделки.— М., 1874.
794. *Altheim F.* Literatur und Geselschaft im ausgehenden Altertum.— Berlin, 1948.
795. *Amman A. M.* Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiosen Lebens bei den Ostslawen. H. 1.— Wuerzburg.— 1955.
796. *Analecta* Byzantino.— Rossica.— Petropoli, 1891.
797. *Anastasevics D.* La chronologie de la guerre russe de Tzimisces // Byz.— 1931.— T. 6, *1*.
798. *Anecdota* Bruxellensia // Recuiel des Travaux, publiérs par Faculté des Philosophie et des Lettres.— 1894.— F. 9.
799. *Antoniewicz W.* Żelazne oszczepy inkrustowane z Kamienicy // P.A.— 1920.— T. 1.— Z. 3—4.
800. *Bartova K.* Igorova výprava na Cařihrad // BS.— 1939—1946.— T. 8.
801. *Baumgarten N.* Saint Vladimir et la conversion de la Russie // Orientalia Christiana.— 1932.— T. 27, f. *79*.
802. *Baumgarten N.* Olaf Trygwison roi de Norvége et ses relations avec Saint Vladimir de Russie // Ibid.— 1931.— T. 24, f. *73*.
803. *Boak A. E. R.* The earliest Russian moves against Constantinople // Queens Quarterly.— 1948.— Vol. 55.— N 3.
804. *Bury J.* The Treatise «De Administrando imperio» // B. Z. // — 1906.— B. 15.
805. *Charanis P.* On the capture of Corinth by the Onongurs and its recapture by the Byzantines // Spec.— 1952.— T. 27.
806. *Cross V.* The Earliest Medieval Church of Kiev // Ibid.— 1936.— N 11.— Vol. 3.
807. *Długosz J. J.* Historia polonica // Opera omnia.— 1872.— T. 10.
808. *Doellinger J.* Die Papstfabeln des Mittelalters.— 1863.
809. *Dolley R. H.* Olegs mythical campaign against Constantinople // Bulletin de l'Academie de Belgique.— 1949.— Vol. 35.
810. *Dolley R. H.* Pseudo-Symeon (p. 705—707) // SEER.— 1952.— Vol. 30.
811. *Dunlop D. M.* The history of the Jewish Khazars.— Princeton. 1954.
812. *Dvornik F.* Byzantine mission among the Slavs // SS Constantine-Cyrill and Methodius.— New-Brunswick, 1970.
813. *Dvornik F.* Byzantin political ideas in Kievan Russia // DOP.— 1956.— N 9/10.
814. *Dvornik F.* Missions of the Greek and western Churches in the East

during the Middle Ages // XIII Internationale Congress of Historical Sciences.— M., 1970.
815. *Dvornik F.* The idea of Apostolicity in Byzantium and the legend of the Apostle Andrew.— Cambridge (Mass.), 1958.
816. *Dvornik F.* The Kiev State and its relations with Western Europe // Transactions of the Royal Historical Society.— 1947.— Vol. 29.— Ser. 4.
817. *Dvornik F.* The Slavs. Their early history and civilization.— Boston, 1956.
818. *Eisner J.* Rukověť slovanské archeologie.— Praha, 1966.
819. *Ericsson K.* The earliest conversion of the Rus to the Christianity // SEER.— 1966.— Vol. 44.— N 102.
820. *Frye R.* Notes to Islamic sources on the Slavs and the Rus // The Muslim World.— 1950.— Vol. 40.— N 1.
821. *Frye R.* Remarcs on some new Islamic Sources of the Rus // Byz.— 1948.— N 18.
822. *Gajewski L.* Badania nad organizacią produkcji garncarskiej z okresu rzymskiego w Igołomi // Arch. Pol.— 1959.— T. 3.— Z. 1.
823. *Gerhartt D.* Das Land ohne Apostel und seine Apostel // Festschrift fuer D. Čyževsky zum 60. Geburtstag.— Berlin, 1954.
824. *Gregoire H.* La legende d'Oleg et l'expedition d'Igor // Bulletin de l'Academie de Belgique.— 1937.— Vol. 23.
825. *Gregoire H.* L'histoire et la legende d'Oleg, prince of Kiev // La nouvelle Clio.— 1952.— N. 5—8.
826. *Gregoire H.* Miscellanea epica et ethimologica // Byz.— 1938.— T. 11.
827. *Gregoire H., Orgeles P.* La guerre russo-byzantine de 941 // Ibid.— 1955.— T. 24.
828. *Heyduk J.* Anfaenge der Christianisierung des Russenstammes.— Wien, 1888.
829. *Honigmann E.* Studies in Slavic Church History // Byz. (Amer. ser. 3).— 1944—1945.— Vol. 17.
830. *Jenkins R. J. H.* The supposed Russian attack on Constantinople evidence of the Pseudo-Symeon // Spec.— 1949.— Vol. 24.— N. 3.
831. *Jonitza J.* Das Graeberfeld von Independenţa // Saarbruecker Beitraege.— 1971.— B. 10.
832. *Jugie M.* Le schisme byzantin.— Paris, 1941.
833. *Jugie M.* Les origines romaines de l'eglise russe // Echos d'Orient.— 1937.— T. 36.
834. *Jugie M.* Slaves dissidentes (eglises) // Dict. de la Foi Cathol.— 1922.— Vol. 4.
835. *Just M.* Rome and Russia. A tragedy of errors.— Westminster (Mar.).— 1954.
836. *Koehne B.* Beitraege zur Geschichte und Archaeologie von Chersonesus in Taurien.— SPg., 1848.
837. *Kostrzewski J.* Kultura prapolska.— Warszawa, 1962.
838. *Krause W.* Runeninschriften im salterem Futhark.— Halle, 1937.
839. *Kuczyński S. M.* Studia z dziejów Europy Wschodniej X—XVII w.— Warszawa, 1965.
840. *Kudlaček J.* Kultura pohrebnych poli černachovskeho typu na Ukraine a antske problematike // Slov. Arch.— 1957.— N 2.
841. *Łabuda G.* Pierwsze państwo słowiańskie.— Poznań, 1949.
842. *Lewicki T.* Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny.— Wrocław; Kraków, 1956.— T. 1.
843. *Łowmiański H.* Początki Polski.— Warszawa, 1973.— T. 5.
844. *Łowmiański H.* Podstawy gospodarcze formowania się państw słowiańskich.— Warszawa, 1953.
845. *Łowmiański H.* Religja słowian i iej upadek (w. VI—XII).— Warszawa, 1986.
846. *Łowmiański H.* Zagadnienie roli normańow w genezie państw słowiańskich.— Warszawa, 1957.
847. *Lunt G. H.* Again the «русьскыми писмены» // Čerčetări de lingvistica.— 1958.— An. 3.

848. *Marquart J.* Osteuropaeische und ostasiatische Streifzuege.— Leipzig, 1903.
849. *Minorsky V.* Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India.— London, 1942.
850. *Mitrea B. Die* Goten an der unteren Donau — einige Probleme im III u. IV Jahrhundert // Studia gotica.— Stockholm, 1972.— Vol. 6.
851. *Mitrea B., Preda C.* Necropole din secolul al IV-lea e. n. in Muntenia.— Bucureşti, 1966.
852. *Mitrea B., Preda C.* Quelques problemes avant trait aux nécropole de type Sîntana — Tcherneahov decouvertes en Valachie // Dacia.— 1964.— T. 8.
853. *Natanson-Leski J.* Zarys granic i podzialów Polski najstarszej.— Wrocław, 1953.
854. *Niederle I.* Rukověť slovanských starožyitností.— Praha, 1953.
855. *Obolensky D.* Le patriarcat byzantin et les Metropoles de Kiev // Atti del VIII Congresso internationale di Studii Byzantini, 1951.— 1953.— Vol. 1.
856. *Obolensky D.* The Empire and its northern neighbours. 565—1018. // Byzantium und the Slavs. Collected Studies.— London, 1917.
857. *Ohnsorge W.* Das Zweikeiserproblem im frucheren Mittelalter. Hildesheim, 1947.
858. *Ostrogorsky G.* L'expedition du prince Oleg contre Constantinople en 907 // Annales de l'Institut Kondakov.— 1939.— Vol. 2.
859. *Paszkiewicz H.* The origin of Russia.— London, 1954.
860. *Pauler Gy.* Lebedia, Etelköz // Millenarium, 1880.
861. *Perfeckij E.* Historia Polonica Jana Dlugosza a ruske letopisectvi.— Praha, 1932.
862. *Persowski F.* Studia nad pograniczem polsko-ruskim X—XI wieku.— Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962.
863. *Petrovič J.* I frammenti della vita Constantini nei testi croati e russi // BS.— 1985.— Vol. 45.
864. *Philipp W.* Ansaetze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiewer Russland.— Breslau, 1940.
865. *Poppe A.* Kompozycja fundacyjna Sofii Kijowskiej // Biuletýn historii sztuki.— 1968.— N 1.
866. *Poppe A.* Kosciół i państwo na Rusi.— Warszawa.
867. *Poppe A.* The Building of the Church of St. Sophia in Kiev // Journal of Medieval History.— 1981.— N 7.
868. *Poppe A.* Uwagi o najstarszych dziejach kosciola na Rusi // PH.— 1964.— T. 55.— Z. 3.
869. *Rauch G.* Fruehe christliche Spuren in Russland // Spec.— 1956.— B. 7.— H. 1.
870. *Rybakov B.* Calandrier agraire et magique des anciens Polianes // Atti del VI Congresso internationale delle Scienze preistoriche.— Roma, 1966.
871. *Schlumberger G.* Un empereur byzantin au X siecle: Nicephore Phocas.— Paris, 1923.
872. *Śmiszko M.* Grot dzirytu z runicznym napisem z Rozwadowa nad Sanem // Wiad. Arch.— 1936.— T. 14.
873. *Sorlin J.* Les Traites de Byzance avec la Russie au X siecle (I) // Cahiers du Monde Russie et Sovetique.— 1961.— Vol. 2.— N 3.
874. *Sorlin J.* Les Traites de Buzance avec la Russie au X siecle (II) // Ibid.— N 4.
875. *Stender-Petersen A.* Das Problem der aeltesten byzantinisch—russisch—nordlichen Beziehungen // X Congresso internationale di Scienze storiche. Relazioni.— Roma.— 1955.— Vol. 3.
876. *Stender-Petersen A. Die* Waraegersage als Quellen der altrussischen Chronik // Acta Jutlandica.— 1934.— B. 6.
877. *Stender-Petersen A.* The Varangians and the Cave Monastery // Varangica.— Aarnus, 1953.
878. *Stokes A. D.* The Status of the Russian Church, 988—1037 // SEER.— 1959.— Vol. 37.
879. *Stokes A. D.* The backgraund and chronology of the Balkan campaigns of Svyatoslav Igorevich // Ibid.— 1961.— N 94.

880. *Stokes A. D.* The Balkan campaigns of Svyatoslav Igorewich // Ibid.— 1962.— N 95.
881. *Stryjkowski M. O.* Kronika polska, litewska, żmódska i wszystkiej Rusi.— Królewiec, MDLXXXII.— T. 1.
882. *Ševčenko I.* The date and author of so-called Fragments of Toparch Gothicus // DOP.— 1971.— N 25.
883. *Tkadlčik V.* Das slavische Alphabet bei Chrabr. // BS.— 1985.— Vol. 46.— N 1.
884. *Tomaschek W.* Die Gothen in Taurien.— Wien, 1881.
885. *Taube M.* Le prince Askold, l'origine de l'Etat de Kiev et la premiere conversion des russes.— Paris, 1947.
886. *Vasiliev A.* The Goths in the Criamia.— Cambridge (Mass.), 1936.
887. *Vasiliev A.* The Russian attack on Constantinople in 860.— Cambridge (Mass.), 1946.
888. *Vasiliev A.* The second Russian attack on Constantinople // DOP.— 1951.— Vol. 6.
889. *Vasmer M.* Die Slaven in Griechenland // Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss., Philos.— Hist. Klasse.— 1941.— N 12.
890. *Vernadsky G.* A History of Russia.— New Haven, 1954.
891. *Vernadsky G.* Ancient Russia.— New Haven, 1943.
892. *Vernadsky G.* Kievan Russia.— New Haven; London, 1948.
893. *Vernadsky G.* Lebedia studies on the Magyar background of Kievan Russia // Byz.— 1939.— T. 14.
894. *Vernadsky G.* The Byzantine-Russian war of 1043 // Suedostforschungen.— 1953.— B. 12.
895. *Vernadsky G.* The problem of the early Russian campaigns in the Black Sea Area // The American Slavic and East European Review.— 1949.— N 8.
896. *Vernadsky G.* The Status of the Russian Church History during the first half century // SEER.— 1941.— Vol. 21.
897. *Vlasto A. P.* The entry of the Slavs into Christendom.— Cambridge, 1970.
898. *Vondrak W.* Altkirchenslawische Grammatik.— Berlin, 1912.
899. *Werner J.* Slawische Bronzefiguren in Nordgriechenland.— Berlin, 1953.
900. *Westberg F.* Die Fragmente des Toparchs Gothicus (Anonymus Tauricus) aus dem 10. Jahrhundert // Зап. АН, 1902.— Vol. 5.— N 2.
901. *Wielowiejski J.* Przemiany gospodarczo-społeczne ludności południowej Polski w okresie późnolateńskim i rzymskim.— Warszawa, 1960.
902. *Widera B.* Jaroslaws des Weisen Kampf um die kirchliche Unabhängigkeit von Byzanz // Aus der byzantinistischen Arbeit der DDR.— 1957.— B. 1.
903. *Winter E.* Die Christianisierung der Rus in der Diplomatie des Papsttums und Byzanz // Ibid.

SUMMARU

A problem of Christianity adoption in Rus is of great scientific interest. It was a complicated process which had passed through a whole number of stages and demonstrated various forms: spontaneous penetration of new ideas into the Old Slav social environment, local adoption of Christianity as an official religion; a purposeful christening of the country (or its parts), distribution of the officially adopted religion in the wide sections of the population, etc.

A clerical conception of God-inspired action was widely spread in historiography; according to this conception the adoption of Christianity in Rus was the action made simultaneously, the result of divine dawning upon prince Vladimir who was recognized in this connection "equi-apostle".

But real history evidences for the opposite. The process of Christianity adoption in Rus had begun long before Vladimir's reign (980-1015) and passed through a number of stages including rather dramatic ones. In this case the action of 988 appears to be the completing stage, when Orthodoxy was recognized in Rus as the state religion, rather than the initial one.

Chapter I

Christianity in Eastern Slavs before the Middle of the 9th Century

For the first time the Christian ideas began to penetrate into the East European population environment in the first centuries A. D., however the process was more intensive beginning from the early 4th century, when Christianity had become the official religion of Roman Empire which turned from the main persecutor of a new faith into its mighty bulwark. There are rather numerous data from the written sources on the spread of Christianity among the East-European tribes, including Slavones (Tertullianus, Afanasiy Alexandriysky, Epifaniy Konstantzsky, Ioann Zlatoust, Feodorit Kirsky, Hermius Lozomen and others), which is also evident from archaeological materials. In the late 8th and early 9th century the facts of official christening of certain East-Slavonic rulers (conversion to faith of the Russian Prince Bravlin and others) are observed.

Chapter II

First (Askold's) Christening of Rus

The middle of the 9th century was a turning stage in the Rus development. By that time a complex and long-term process of formation of Old Russian feodalism and Kiev state had been completed. Rus had entered in a firm step the international scene and had become firmly established as a great state, a worthy counter agent of Byzantine Empire. The highest achievements were the Rus campaigns against Byzantium and treaties signed with the Greek administration which were rather advantageous for Rus. In 960 Askolds' successful campaign against Konstantinopol, resulted in the first (Askold's) Christening of Rus. Both home and foreign sources (Fotiy, Konstantin Bagryanorodny, Spilitsa, Zonara and others) contain information on that event. The Russian eparchy in the rank of archbishopy had been created which consisted of metropolitan Mikhail Sirin and six subordinate bishops.

Chapter III

The Struggle Between Christianity and Paganism in the 10th Century

In 882 the coup d'etat took place in Kiev. Askold was killed, and pagan Oleg the Great came to the Kiev throne; he governed in the name of young Igor Ryurikovich. The antichristian reaction which had been lasting for a century began in Rus. The intense struggle between the pagan and christian parties passed through several stages. Periods of the antichristian terror (under Oleg, Svyatoslav Igorevich and at the beginning of Vladimir Svyatoslavich's reign) alternated with the periods of tolerant government of Igor and prochristian policy of Olga and Yaropolk Svyatoslavich. The Orthodoxal community and Russian eparchy continued to exist in Rus for the whole 10th century. Records about them are found in the Greek sources of that time.

Chapter IV

Vladimir's Christening of 988

In 980 as the result of internecine wars the Kiev throne was ascended by Vladimir Svyatoslavich, later named "the Saint". He had brought about a number of significant reforms aimed at consolidation of Rus and strengthening the power of the Kiev prince. There was also a religious reform. First, Vladimir wanted to reform the Old Rus paganism having accomodated it to new social conditions, but he came to grief. Paganism which had been the superstructure of the primitive communal basis did not correspond to a new feudal structure; consolidation of monotheism was the necessary requirement of the epoch. The further attempt to solve the problem was introduction of Islam in Rus, but it also failed. Only after this Vladimir determined on christening which was promoted by the historic situation of those days

(extremely grave political situation in Bysantia). In 988 Vladimir was christened in Chersones of Tavria and restored the Orthodoxal function of state religion in Rus.

Chapter V

Origin of the Legend of Vladimir

In 1015 after a sudden death of Vladimir and stubborn internecine struggle Yaroslav the Wise ascended the Kiev throne. His rule is by rights considered the period of the highest rise of the Kiev Rus. Yaroslav had performed a vast programme of cultural measures, the most important one being the creation of a cult of native saints — Boris and Gleb, and especially Vladimir Svyatoslavich who was proclaimed the only enlightener of Rus. For substantiating this conception "the legend of Vladimir" was created in the scientific society the Kiev St. Sophia's Cathedral. The legend has radically reinterpreted the original history of Old Russian Christianity. This legend, which had consciously misinterpreted real historical process, is reflected in the third edition of "A Tale of Bygone Years" and in a variety of other documents (in particular, agiographical). However the reconstruction of the oldest moment of the Kiev chronicle "The Chronicle of Askold" permits revealing falsification made by Yaroslav's scribes and restoring the historical truth.

Chapter VI

Consequences of Christianization of the Kiev State

Consolidation of Christianity in Rus had great consequences which concerned all the aspects of social life: socioeconomical, pilitical, ideological, Weltanschauung, ethical, cultural, etc. Being the superstructure of the feudal basis, Christianity actively promoted the strengthening of this basis, and since feudalism in the Early Middle Ages was positive and progressive phenomenon, then the role of Christianity should also be considered positive and progressive.

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ

*

АДЮР — Археологическая летопись Южной России.
АП — Археологічні пам'ятки УРСР.
ВВ — Византийский временник.
ВДИ — Вестник древней истории.
Вестн. АН СССР — Вестник Академии наук СССР.
Вестн. МГУ — Вестник Московского государственного университета.
ВИ — Вопросы истории.
Вісн. АН УРСР — Вісник Академії наук УРСР.
Вісн. КДУ — Вісник Київського державного університету.
ВЯ — Вопросы языкознания.
ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры.
ЖМНП — Журнал министерства народного просвещения.
Зап. АН — Записки Академии наук.
Зап. Вост. отд. РАО — Записки Восточного отделения РАО.
Зап. НТШ — Записки Наукового товариства ім. Шевченка.
Зап. ОАО — Записки Одесского археологического общества.
Зап. РГО — Записки Русского географического общества.
ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей.
ЗРАО — Записки РАО.
ИАК — Известия императорской археологической комиссии.
ИГАИМК — Известия ГАИМК.
ИЖ — Исторический журнал.
ИЗ — Исторические записки.
Изв. АН СССР — Известия Академии наук СССР.
Изв. ВГО — Известия Всесоюзного географического общества.
Изв. ОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности АН.
ИИМК — Институт истории материальной культуры.
ИМ — Историк-марксист.
ИОНЛ — Историческое общество Нестора Летописца.
ИСССР — История СССР.
Ист. сб.— Исторический сборник.
КС — Киевская старина.
КСИА АН СССР — Краткие сообщения Института археологии АН СССР.
КСИА АН УССР — Краткие сообщения Института археологии АН УССР.
КСИИМК — Краткие сообщения ИИМК.
КСИС АН СССР — Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР.
ЛХ — Летописи и хроники.
МАР — Материалы по археологии России.
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.
МОИДР — Московское общество истории и древностей российских.
ОИДР — Общество истории и древностей российских.
Отеч. зап.— Отечественные записки.
ПВЛ — Повесть временных лет.
ПИДО — Проблемы истории докапиталистических формаций.
ПИМК — Проблемы истории материальной культуры.
ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

РАО — Русское археологическое общество.
РИБ — Русская историческая библиотека.
РИС — Русский исторический сборник.
СА — Советская археология.
СВ — Советское востоковедение.
СГАИМК — Сообщения ГАИМК.
Ск. Сб.— Скандинавский сборник.
СС — Советское славяноведение.
СЭ — Советская этнография.
Тр. ... АС — Труды .... Археологического съезда.
Тр. КДА — Труды Киевской духовной академии.
Тр. ОДРЛ — Труды Отделения древнерусской литературы.
УІЖ — Український історичний журнал.
Уч. зап. ЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета.
Уч. Зап. ЛПИ — Ученые записки Ленинградского пединститута им. Герцена.
Уч. Зап. МГУ — Ученые записки Московского государственного университета.
Уч. Зап. МЮИ — Ученые записки Московского юридического института.
ХС — Херсонесский сборник.
Adem. Hist.— Ademari Historiarum libri tres, PL, t. 141.
An. Alt.— Annales Althenses majores, MGH, scriptores, t. III.
An. Quedl.— Annales Quedlinburgenses, MGH, scriptores, 1925, t. III.
Arch. Pol.— Archaelogia Polski.
BS — Byznantinoslavica.
Byz — Byzantion.
BZ — Byzantinische Zeitscrift.
Ced — Scyl.— Georgii Gedrenis — Ioannis Scylitzae Compendium historiarum, Bonnae, 1838—39.
Const. Porph. AI.— Constantini Porphyrogeneti De administrando imperio, Budapest, 1949.
Const. Porph. BM — Constantini Porphyrogeneti De Basileo Macedono, Paris, XCVII.
Const. Porph. De cer.— Constantini Porphyrogeneti De ceremoniis libri duo, Bonnae, 1829.
Cont. Reg.— Continuator Reginonis Trevirensis, MGH, scriptores, 1925, t. I.
DOP — Dumbarton — Oaks Papers.
Ioan. Diac.— Ioannis Diaconi Chronicon venetum, MGH, scriptores, 1925, t. VII.
IOSPE — Inscriptiones Orae Septentrionalis Ponti Euxini.
Lamb. An.— Lamberti Annales, MGH, scriptores, 1925, t. I.
Leon. Diac.— Leonis Diaconi Historiae libri decem, Bonnae, 1828.
Liutpr.— Liutprandi episconi Cremonensis Opera Omnia, Hannoverae, 1839.
MGH.— Monumenta Germaniae Historiae.
Nic. Paph.— Nicetae Paphlagonis Vita st. Ignatii, PG, t. 105.
PA — Przegląd archeologiczny.
Pet. Dam.— Petris Damiani Vita st. Romualdi, PL, 1874, t. 144.
PH — Przegląd historyczny.
Phot. Ep. Φοτιον επιστολαι.— London, 1864.
PG.— Patrologia greca.
PL — Patrologia latina.
Scyl.— Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, Berolini, 1973.
SEER — The Slavonic and East European Review.
Slov. Arch.— Slovenska Archeologia.
Spec.— Speculum.
Theoph. Cont.— Theophanis Continuatus, Bonnae, 1838.
Thit. Chron.— Thitmari Merseburgiensis Chronicon, MGH, scriptores (nova seria), 1935, t. IX.
Wiad. Arch.— Wiadomości archeologiczne.
Zon.— Ioannis Zonarae Epitome historiarum libri XIII—XVIII, Bonnae, 1897.

ЗМІСТ

*

ВСТУП
3

Розділ I

ХРИСТИЯНСТВО У СХІДНИХ СЛОВ'ЯН ДО СЕРЕДИНИ IX ст.
5

Розділ II

ПЕРШЕ (АСКОЛЬДОВЕ) ХРЕЩЕННЯ РУСІ
37

Розділ III

БОРОТЬБА ХРИСТИЯНСТВА ТА ЯЗИЧЕСТВА ПРОТЯГОМ X ст.
77

Розділ IV

ВОЛОДИМИРОВЕ ХРЕЩЕННЯ 988 р.
115

Розділ V

ВИНИКНЕННЯ «ВОЛОДИМИРОВОЇ ЛЕГЕНДИ»
166

Розділ VI

НАСЛІДКИ ХРИСТИЯНІЗАЦІЇ КИЇВСЬКОЇ ДЕРЖАВИ
206

ЦИТОВАНА ЛІТЕРАТУРА
229

SUMMARY
256

СПИСОК СКОРОЧЕНЬ
259